



KÖPRÜLÜ KÜT.
253
M. Asım BY.





نونیه شرح ~~ایلانی~~ عربانی

کوپرلی



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي نور قلوبنا بعقايد اهل العرفان وصرف
صدورنا عن عقايد اهل الزيغ والضلال والطغيان
والصلوة على رسوله الذي ارسله بالهدى والاحسان
معلما شرايعه على وجه الاتقان ومرشدا الى توحيده
باقوى الحجج والبرهان فامنا بهديه واحسانه اكمل الايمان
وعلى اله واصحابه ذوي الكرامات والايقان وبعد فلا خلاف
بين اولي الالباب والعقول ولا ارتياب عند ذوي المعارف
والمحصول ان اشرف العلوم من جميع الجهات هو علم التوحيد
والصفات اذ العقايد اليقينية هي اصل الدين وبها يحصل
للمؤمن الموقن اليقين وايضا جهات شرف العلم اربع شرف
معلومه وشرف حججه وشرف مسائله وشرف غايته وهذا العلم
يشملها فان معلومه يتناول مباحث الذات والصفات
وحججه الدلائل العقلية والنقلية التي قد اتفقت عليها
علماء الشريعة ومسائله مشتملة على احكام الدين صادرة من
رسول رب العالمين واما غايته فالخلاص عن الاقوال الباطلة
والمذاهب العاطلة والفوز بسعادة الدارين كما اخبر النبي
المختار حيث قال في المشهور من الاخبار ان بني اسرائيل
تفرقت على ثنتين وسبعين ملة وتفترق امتي على ثلاث

و

لانه قد حصلت تلك المسائل اولا ووضع اسم العلم بازائها انتهى

اي من حيث الاعتقاد



وسبعين ملة كلهم في النار الا ملة واحدة قالوا من هي
يا رسول الله قال ما انا عليه واصحابي رواه عبد الله بن عمر
وفي رواية احمد وابي داود وعن معاوية ثنتان وسبعون في
النار وواحدة في الجنة وهي الجماعة يعني اكثر اهل الملة فامته
عليه السلام لا تجتمع على الضلالة على ما ورد في الحديث وقد
صنف العلماء من السلف والخلف في هذا العلم كتبا ورسائل بعضها
مفصل غاية التفصيل وبعضها مجمل غاية الاجمال وبعضها
متوسطة الحال وهي في مرتبة الكمال وبعضها منثورة لسهل
الفهم والتفهيم وبعضها منظومة لاجل الحفظ في التعلم و
التعليم ومن جملتها ما نظمه نظام جواهر المعاني في غواص
بحار المباني المولى الهمام قدوة علماء الاسلام من افاضل
بلاد الروم الحاذق في انواع العلوم خير الملة والدين ينبوع
الفضل واليقين مولانا خضر بك ابن الجلال عفا عنهما
الملك المتعال فانه مع صغر حجمه ولطافة نظمه قد حاز
امهات المسائل الكلامية مع الاشارة الى الحجج والبرهان كما
لا يخفى على اهل اليقين وقد شرحه الفاضل المحقق والكامل
المدقق المولى الخيالي المشتهر فضله بين الاداني والاعالي
شرحا مقبولا عند الاكابر والاعيان كافيا في الايضاح والبيان
وقد شرح هذا النظم شارح اخر واعترض على الخيالي باعتراضات
لا تصدر الا عن الخامل فضلا عمن يدعي انه الكامل وادعى
ان الشرح المنسوب الى الخيالي غير مسبوك على الوجه الا ليق

وهو اول شارح لهذه القصيدة

الخامل الساقط الذي لا نباهة له اي لا اسم له



بالمتن • كما لا يخفى على الفطن • حتى قال ان الخيالى لم يفرق بين
مذهب الماتريدية والاشعرية فيما وقع الاختلاف بينهما والحال
ان الفرق بينهما كان من الواجبات فكانه لم يتفطن بان المتن منسوج
على مذهب الماتريدية فساق الكلام مساق الاشعريين وترك
حل الابيات باسرها ولم يبين ما فى مفرداتها ومركباتها مما يحتاج
الى البيان • فحدانى هذا الى شرح لا طويل مهل • ولا قصير مخل • يحل
الفاظه اولا ويبين تراكيبه ثانيا • انتهى • ولقد اساء الادب • وفعل
فعلا يفضى الى العجب • رحم الله امرءا عرف قدره • ولم يتجاوز طوره •
فاقدمنى هذه الاساءة الى شرح وسيط • لا وجيز ولا بسيط •
والتزمت فيه ان ارد الاعتراضات الواردة على المولى الخيالى •
من الشارح المسفور العالى • بحسب جهدى وطاقتى مع ضعفى وقلة
بضاعتى • مستعينا بالله الحسيب انه قريب مجيب • ثم اعلم ان هذه
القصيدة اللطيفة من البحر البسيط مثمن الاجزاء وهى مستفعلن
فاعلن مستفعل فاعلن مرتين الا ان مطلعها وبعض ابياتها
الاتية مصرع والتصريع فى عرف العروضيين ان تجعل العروض
كالضرب فتكون تابعة للضرب من جهة الوزن ومن جهة العلة
الداخلة على الضرب كلفظ الشان فى هذه القصيدة فانه عروض
جاءت مقطوعة تابعة للضرب وهو قوله بطلان وباقى الابيات
اعاريضها مخبونة وضروبها مقطوعة والعروض اخر جزء من
الشطر الاول والخبن حذف الحرف الثانى الساكن كحذف الالف من
فاعلن فيبقى فعلن بكسر العين والجزء الذى دخل عليه الخبن

بسمى

يسمى مخبونا بان كان ضربا ومخبونة ان كان عروضا والضرب اخر جزء
من البيت والقطع حذف ساكن الوتد المجموع واسكان متحركه مثل
اسقاط النون واسكان اللام من فاعلن فيبقى فاعل فينقل الى فعلن
بسكون العين ويلزم الردف للضرب المقطوع والردف حرف ساكن
من حروف اللين كالالف فى لفظ الشان • وبطلان • الى اخر القصيدة واذا
عرفت ما حررناه من التعبيرات • وايقنت ما قررناه من التفسيرات •
علمت ان هذه القصيدة فصيحة غاية الفصاحة غير خارجة عن
علم العروض كما زعمه الشارح العالى وهذا الشارح قد اخطا
فى تعبيراته وغلط فى بعض تفسيراته • اذ فسر القطع بانه حذف
الالف واسكان العين من فاعلن وليس كذلك لان حذف الالف
من فاعلن خبن كما اعترف به نفسه واسكان العين لا مدخل له
فى علة القطع وهو مع ادعائه الكمال فى علم العروض قد غلط فى
بيان تقطيع هذه القصيدة فى اثنى عشر موضعا من جهة التعبير
والتفسير وخبط خبط العشواء • فى الليلة الظلماء • فكانه من هذا
درج شرحه فى الشرح المنسوب الى المولى الخيالى • اللهم ارنا الحق حقا
وارزقنا اتباعه وارنا الباطل باطلا وارزقنا اجتنابه • ثم لما كان
المؤثر الحقيقى فى الاشياء كلها هو الله تعالى وكان الانسان غير
مستقل فى افعاله لزم له ان يتوسل قبل الشروع فى فعل من افعاله
باسم من اسمائه تعالى ولهذا قال الناظم رحمه الله بسم الله الرحمن الرحيم
اقتداء بالكتاب الكريم • وعملا بقول النبى العظيم • كل امر ذى بال
لا يبدا فيه ببسم الله الرحمن الرحيم فهو ابتر رواه الخطيب بهذا اللفظ

حرفان
١ الوتد المجموع فى عرفهم كفعلن
متحركان بعدهما ساكن مركب
من فاعلن جزء فاعلن مركب
من سبب خفيف وهو فا
ووتد مجموع وهو علن
منه

٤ لان ناظم هذه القصيدة كان ماهرا
فى العلوم العربية وكان مستقيم
الطبع سريع الفهم كثير الحفظ
ولما فتح السلطان محمود خان
مدينة قسطنطينية جعله قاضيا بها
وهو اول قاض بها وتوفى
وهو قاض فى سنة ثلثة
وستين وثمانمائة ودفن بها
قد رد
منه

بعض
٧ والمراد من الشارح العالى هو
المدرسين الكرام نور الله
الانام من العظام كان مشهورا
من اقدمهم الى يوم سلطان
بالحافظ الكبير فى سلطنة
محمود • حفظه الحافظ الودود •
واما تسميته بالعالى فانه جعل نفسه
عاليا على الخيالى حتى قال فى بعض كلامه
وليس هذا بلغ الخيالى •
منه

فى كتاب الجامع وفى رواية اقطع وفى رواية اجذم بالجيم والذال ومعنى
الجميع ان كل امر ذى بال وشان لم يبدا فيه بالبسملة فهو ناقص البركة
غير تام فى المعنى وان تم فى الحس وهذا هو معنى الابتر شرعا فاندفع
ما قيل كم من امر ذى بال لم يبدا ببسم الله وكمل حسنا وكم من مبتدا به
لم يكمل بل بقى ناقصا فى الظاهر والحس ثم اتى الناظم رحمه الله تعالى
بالحمدلة بعد البسملة امتثالا بما صدر عن النبى المختار • واتباعا لما
انعقد عليه اجماع الاخيار • وقضاء لبعض ما يجب من حمد الله
تعالى والثناء عليه بذكر اوصاف كماله وشكر نعمه والائه فقال

الحمد لله عالى الوصف والشان منزه الحكم عن اثار بطلان

قيل الحمد هو الثناء باللسان على قصد التعظيم سواء تعلق بالنعمة او
بغيرها والشكر فعل ينبئ عن تعظيم المنعم لكونه منعما سواء كان
باللسان او بالجنان او بالاركان يرشدك اليه قول الشاعر
افادتكم النعماء منى ثلثة • يدى ولسانى والضمير المحجبا • فمورد
الحمد لا يكون الا اللسان ومتعلقه يكون النعمة وغيرها ومتعلق
الشكر لا يكون الا النعمة ومورده يكون اللسان وغيره فالحمد اعم
باعتبار المتعلق واخص باعتبار المورد والشكر بالعكس كذا قاله
التفتازانى ولام لله للاختصاص على الاشهر وقيل للاستحقاق
وقيل للملك والله علم لذات الواجب الوجود الجامع لمعانى الاسماء
والصفات ولذا علق الحمد به اشارة الى استحقاقه تعالى الحمد لذاته
ولصفاته فالجملة خبرية لفظا انشائية معنى لتسمية قائلها حامدا
ولو كانت خبرية معنى لم يسمى الا مخبرا ومعلوم انه لا يشتق للمخبر

اسم فاعل من ذلك الشيء اذ لا يقال مثلا لمن قال الضرب موجود ضارب
فان قيل جاز ان يعد الشرع المخبر بثبوت الحمد له تعالى حامدا
اجيب بانه خلاف الاصل والاصل عدمه وفى تفسير الكواشى
ولفظه خبر كانه يخبر ان المستحق للحمد هو الله تعالى تقديره
قولوا الحمد لله انتهى ثم عقب الحمد بما يدل على عظمته تعالى
ومجده بقوله عالى الوصف والشان فعالى اسم فاعل من علا يعلو علوا
وياؤه منقلبة عن الواو وهو ساقطة فى اللفظ لالتقاء الساكنين
وهو اسم من اسمائه تعالى ومعناه هو الذى علا عن الادراك
ذاته • وعن التصور صفاته ومثله العلى لتشديد الياء لانه فعيل
بمعنى الفاعل قيل الوصف والصفة مصدران كالوعد والعدة
والمتكلمون فرقوا بينهما فقالوا الوصف يقوم بالواصف والصفة
يقوم بالموصوف انتهى وفى الجوهرة النيرة اعلم ان الوصف كلام الواصف
والصفة هى المعنى القائم بذات الموصوف فقول القائل زيد عالم
وصف لزيد لا صفة له والعلم القائم به صفته لا وصفه وحاصله
ان قيام الوصف بالواصف وقيام الصفة بالموصوف انتهى
والاضافة الى الوصف معنوية تفيد تعريفا لان علو وصفه
تعالى مستمر فى الماضى والحال والاستقبال ولذلك صح وقوعه
صفة للمعرفة فمعنى علو وصفه تعالى ان الوصف الموصوف له
تعالى لا يشبه وصف المخلوقين لانه فى غاية الكمال • منزه عن
النقصان والزوال • ومع هذا لا يدرك كنه حقيقته فى المال •
قوله والشان عطف على الوصف وهو بالهمزة فى الاصل قلبت

مطلب الفرق بين الوصف والصفة

الفا للتخفيف وفى النهاية الشان الخطب والامر والحال والجمع
شئون انتهى وشانه تعالى افعاله واحداثه كل وقت فى خلقه
كما قال تعالى كل يوم هو فى شان وفى المعالم قال المفسرون ومن
شانه انه يحيى ويميت ويرزق ويعز قوما ويذل قوما ويشفى
مريضا ويفك عانيا ويفرج مكروبا ويجيب داعيا ويعطى
سائلا ويغفر ذنبا الى ما لا يحصى من افعاله واحداثه فى خلقه
ما يشاء انتهى وفى الحديث من شانه ان يغفر ذنبا ويفرج كربا
ويرفع قوما ويضع اخرين فمعنى علو شانه تعالى ان افعاله تعالى
لا يشبه افعال المخلوقين فى الاتقان والكمال وفى البقاء وعدم
الزوال واذا علمت ما تلوناك ظهر لك ان قوله عالى الوصف
اشارة الى الاحدية فى الذات وقوله فى الشان الى الواحدية فى الافعال
وفيه براعة الاستهلال كما لا يخفى على اهل الكمال فقول من قال
اراد بالوصف الصفة الذاتية وبالشان الصفات الفعلية ليس
فى محله اذ الوصف يقوم بالواصف والصفة يقوم بالموصوف
فكيف يفسر احدهما بالاخر والشان ليس صفة فعلية بل اشارة
الى الصفة الفعلية اذ الاشارة غير الارادة فتامل قوله منزه
الحكم بالجر عطف على عالى بحذف العاطف اذ يجوز حذف العاطف
وحده فى الضرورة بل ادعى بعضهم وروده فى القران العظيم قال
صاحب لباب التفاسير فى قوله تعالى وجوه يومئذ ناعمة اى وجوه
المؤمنين قيل اراد ووجوه بواو العطف فحذف الواو انتهى
واذا ثبت فى القران فلا وجه لانكار بعض الاعيان وفى النهاية

الحكم

الحكم العلم والفقه والقضاء بالعدل وهو مصدر حكم يحكم
انتهى والمراد بالحكم هنا علمه تعالى الازلى او قضاؤه الازلى او
ايجابه وتحريمه فى افعال العباد فقول من قال والمراد بالحكم
هنا علمه التصديقى بوجود الاشياء فيما لا يزال ليس فى
محله اذ علمه تعالى لا يوصف بالتصورى والتصديقى ولا بالضرورى
والنظرى كما هو المشهور عند الحذاق فعلمه تعالى منزه عن كونه
تصوريا وتصديقيا وضروريا ونظريا وعن سائر اثار البطلان
وشائبة النقصان والعجب من هذا القائل وقع فيما ينهاه
الناظم الفاضل انا لله وانا اليه راجعون وجمعية الاثار لافادة
العموم لان صيغة الجمع موضوعة للعموم كما عرف فى الاصول
اى منزه علمه تعالى عن جميع اثر البطلان فقول من قال والاضافة
الاثار الى البطلان جنسية يضمحل بذلك جمعية الاثار وهو اللائق
بالمقام ليس فى محله ايضا اذ على تقدير اضمحلال الجمعية
يكون التركيب من قبيل اضافة المفرد الى النكرة وذلك لا يفيد
الاستغراق بل المفيد للاستغراق اضافة المفرد الى المعرفة
كقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره اى عن جميع امره فتامل
وانصف ولا تكن من اهل التعسف ولما جرت عادة المصنفين
بارداف التصلية للتحميد توسلا بها فى استحصال كمالاتهم
العلمية والعملية الى من اصطفاه الله تعالى لاظهار شريعته و
جعله خليفته فى خليقته فان بديهة العقل شاهدة بان

استفاضة شئ يتوقف على مناسبة بين المفيض والمستفيض ولا
مناسبة بين ذات الحق ونفوس الخلق فوجب الاستعانة فيها بمتوسط
يكون ذا جهتين وهو نبينا صلى الله عليه وسلم ولذلك قال
الناظم رحمه الله **منه الصلاة على مبدى شرايعه نبينا**
المصطفى من نسل عدنان قوله الصلاة مبتداء والظرف المؤخر
خبرها والمقدم متعلق بالصلاة قال القاموس الصلاة الدعاء و
الرحمة والاستغفار وحسن الثناء من الله تعالى على رسوله و
عباده فيها ركوع وسجود انتهى وقال القهستانى نقلا عن الجمهور
انها حقيقة فى الدعاء مجاز فى غيره واليه مال العلامة البيضاوى
وقيل هى لغة مشتركة بين الرحمة من الله تعالى والدعاء من العباد
والاستغفار من الملائكة وشرعا الافعال المعلومة والاركان
المخصوصة وقال القشيرى الصلاة من الله تعالى لمن دون النبى
رحمة وللنبى تشريف وزيادة تكرمة انتهى والمراد من الصلاة
فى قول الناظم الدعاء فح يراد بها طلب التعظيم له عليه السلام
فى الدنيا باعلاء ذكره واظهار دينه وابقاء شريعته وفى
الاخرة بتشفيعه فى امته واجزال اجره ومثوبته وابداء فضيلته
ورتبته على الاولين والاخرين من الخلق اجمعين بالسيادة العظمى
والسعادة والكبرى من المقام المحمود والحوض المورود لارباب
الشهود كذا قاله فى كنوز الرموز قوله مبدى اسم فاعل من ابديته
بالياء المنقلبة عن الواو بمعنى اظهرته وثلاثيه بدو بالواو تقول

اعلم ان الصلوة والزكوة والربوا والحيوة
تلفظ بالف وتكتب بواو على لغة من يميل
الالف الى الواو كذا ذكره صاحب الكشاف
لكن قال العلامة التفتازانى والحق
ان امثال ذلك تكتب فى المصحف بالواو
اقتداء بنقلته وفى غيره بالالف وقال
ابن درستويه لم تثبت بالواو فى غير القران
انتهى ومع هذا ما وقع فى عبارة
المصنفين من الكتب بصورة الواو
غلط لا يحتج بذا فى الكنوز مصححه

بدا هذا الامر يبدو بدوا من الباب الاول مثل قعد قعودا فاصله
مبدو قلبت الواو ياء لوقوعها فى الطرف بعد الكسرة فصار
مبدى ثم اعل اعلال قاض فصار مبد فلما اضيف الى مفعوله
اعيد الياء فصار مبدى شرايعه والشرايع جمع شريعة
وهى فى الاصل مشرعة الماء اى مورد الشاربة منه ثم نقلت
الى الاحكام الماخوذة من الانبياء المرسلين والمعنى ان الصلاة
الحاصلة من الله تعالى والصلوة المخلوقة الكائنة من الملائكة
ومن المؤمنين نازل على نبينا المصطفى فيكون الكلام من قبيل
حذف المعطوف فيشمل اقسام الصلوة كلها وقال المولى الخيالى
والمعنى ان الصلاة المخلوقة لله تعالى الحاصلة باكتسابنا او
بدونه على النبى المختار لاظهار شريعته الكامنة فى علمه الازلى
او اللوح المحفوظ انتهى وهذا القول من الخيالى اشارة الى جواب
الاعتراض الوارد على الناظم رحمه الله وحاصله ان ظاهر عبارة
الناظم يشعر باختصاص الصلاة من الله تعالى والاولى بالمقام
العموم فاجاب بان الصلاة الصادرة من العباد حاصلة من
الله بجهة الايجاد والخلق ومن العباد بجهة الكسب قوله
او بدونه اى الصلاة الحاصلة بدون الاكتساب وهى صلاة الله
القديمة واشار الخيالى ايضا بقوله على النبى المختار الى ان
المصطفى فى قول الناظم نبينا بدل من قوله مبدى شرايعه
مقصود فى النسبة وان جاز كونه عطف بيان لان كل موضع
جاز اعرابه عطف بيان جاز اعرابه بدلا اعنى بدل كل من

اى ظهر هذا الامر يظهر ظهورا
مصححه

منه بيان

وفى النهاية الشريعة مورد الابل
على الماء الجارى مصححه

كل كذا ذكره ابن هشام فى شرح شذور الذهب واشار بقوله
المختار الى ان المصطفى فى قول الناظم بمعنى المختار صفة لنبينا وقوله
لاظهار شريعته اشارة الى ان تعليق الحكم بالمشتق يفيد
علية ماخذ الاشتقاق والنسل الولد وعدنان اسم لجده
الاقصى من اجداده المعروفة وفى الحديث اذا صليتم على
فعمموا اواراد بالتعميم التعميم على الال ولذلك قال الناظم رحمه الله

وَالآلِ وَالصَّحْبِ ثُمَّ التَّابِعِينَ لَهُمْ ۝ مَا جَادَتِ السُّحْبُ بِالْمَرْعَى بِتَهْتَانِ

قوله والال عطف على مبدى شرايعه والالف واللام فيه وفى
الصحب عوض عن المضاف اليه اى الصلاة من الله تعالى ايضا على اله
وصحبه واراد بالال اهل بيت النبى صلى الله عليه وسلم بقرينة
عطف الصحب والتابعين عليه قال المولى الخيالى وكلمة ثم للتفاوت
بين الاصحاب والتابعين لما قال عليه السلام خير القرون قرنى
ثم الذين يلونهم الحديث انتهى يعنى ان كلمة ثم للتراخى فى الرتبة
اذ مرتبة التابعين دون مرتبة الاصحاب وايضا اختيار ثم لاجل
الوزن ولا تزاحم فى النكات ولم يتعرض له الخيالى لان عصا العميان
فلا يلتفت اليه الاكابر والاعيان فقول من قال وعطفه بثم
لمجرد محافظة الوزن لا للتفاوت الرتبة كما فهم الخيالى ليس فى
محله لما قلنا ثم التفاوت المذكور انما هو بين ذواتهم لا بين
صلواتهم فلا يرد قول الشارح العالى ان الصلاة على غير النبى
انما يجوز بتبعية للنبى عليه السلام فالكل سواء فيه فلا وجه
لاستعمال كلمة ثم واللام فى قوله لهم متعلق بالتابعين والضمير

٢ والانتشار طرق صحة الايمان بمحمد عليه السلام معرفة اسم ابيه واسم جده بل يكفى معرفة اسم النبى كذا فى الاشباه للشريف منه

١ والحادى والعشرون من اجداد النبى صلى الله عليه وسلم منه

٣ واشتقاق الال من الاول اذا رجع اليك بقرابة او نحوها اصله اول تحرك الواو وانفتح ما قبلها فقلبت الفا وقيل اصله اهل قلبت الهاء همزة ثم الهمزة الفا منه

للال والاصحاب جميعا وكلمة ما جادت مصدرية مضافة الى جملة جادت
اى ما جادت
بحذف المضاف وتسمى دوامية على عرفهم لارادة الدوام بها فيصير
المعنى مدة دوام جود السحب ولما صار الفعل الذى دخلت عليه ما
فى تاويل المصدر الذى هو من اقسام الاسم جرد الفعل عن الزمان
الذى هو جزء من مفهومه وتمحض للحدث والنسبة واكتفى هنا
بالزمان الذى اضيف الى الدوام وهذا الزمان شامل للازمنة
كلها اذا عرفت ما حررناه فقول من قال ان الفعل جرد هنا للحدث
مع النسبة فان الجزء الذى هو الزمان يحتمل السقوط غلط من
جهة اللفظ والمعنى فتامل وجادت فعل ماض من جاد بماله
يجود جودا فهو جواد وقوم جود بوزن هود كذا فى المختار فيكون
وزن المصدر وجمع الصفة مستويان فقول من قال والجود
مشترك بين المصدر والصفة الجمع ليس بسديد فتامل و
يمكن ان يكون ماخوذا من الجود بفتح الجيم وهو اكثار المطر يقال
جادهم المطر يجودهم جودا كذا فى النهاية والسحب بضمتين جمع
سحاب واسكنت حاؤه لاجل الضرورة وهو فاعل جادت
والاسناد اليها حقيقة عرفية على المعنى الثانى ومجاز عرفى
على الاول والمرعى موضع الرعى بالفتح ويحتمل ان يكون مصدرا
ميميا وعلى الاول يراد به الموضع مطلقا سواء كان فيه الزرع او الكلاء
فلا تخصيص فيه بموضع الكلاء كما توهمه الشارح العالى والباء
فى بتهتان متعلق بجادت والتهتان على وزن فعلان المطر
الدايم والغالب عليه عدم العملية وان ثبتت فالحر فيها

١ اما لفظا فلان استعمال جرد هنا غير مناسب للمعنى الذى اراده مع ان صلته التجريد بمعنى التعرية انما يكون عن او من واما معنى فلان الزمان الذى هو الجزء من مفهوم الفعل لا يسقط عن مفهوم الفعل على حاله وانما يسقط ما دام الفعل بالمصدر او اشتغل اذا اول الفعل بالمصدر او الدم لانشاء التعجب او اللح على ما صحح به النحاة منه

٤ التهتان مصدر كتحنان وتردد يقال هتنت السحابة هتنا وهتونا وتهتانا قطرت وقيل هطلت وقيل التهتان هو المطر الذى ليس فيه رعد ولا برق واقله ثلث النهار وثلث الليل فعلى هذا تكون التهتان اسما وعلى الاول تكون مصدرا بمعنى الفاعل كذا فى شرح الشارح منه

يحمول على الضرورة قال المولى الخيالي وما جاد بن قيد للتصلية ولك
ان تجعله قيدا للتحميد ايضا اقول ولك ان تجعله قيدا للبسملة
والحمدلة والتصلية جميعا فالقصر على الاخرين ليس على ما ينبغي وهذه
الجملة كناية عن التابيد وفيه المبالغة بما كانت العرب يعبرون
به عنه كقولهم لا اكلمك مادام بقان وما اقام نبير وما اورق
النبيح وما اينع الثمر وما سال سيل وما جن ليل وما طرف
طارف وما نطق ناطق وههنا عبر به الناظم عن تابيد البسملة
والحمدلة والتصلية فالمعنى اقول بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله الكريم
والصلوة على رسوله العظيم مادام ينزل من السحاب على الارض مطره
وسيم فتخضر به الرياض والفلوات وتنفتح به الانوار والزهرات
يعنى مادامت الدنيا بالارض والسموات ولما فرغ من البسملة والحمدلة
والتصلية اشار ما هو المقصود من الكلام وهو عقايد اهل الاسلام
فقال هَذِى عَقَايِدُ عَبْدٍ مُذنِبٍ جَانٍ يُوصِى بِهَا كُلَّ مَوْصُوفٍ
بِايمَانٍ هذا اسم من اسماء الاشارة موضوعة للاشارة الى المونث مثل
هذه والهاء من هذه بدل من الياء وليس في الكلام هاء تانيث مكسورة
ما قبلها غير هذه والمشار اليه هنا ما في ذهن الناظم من العقايد
التى نظمها فى كتابه فانها عقايد اهل السنة من الصحابة والتابعين
رضوان الله تعالى عليهم اجمعين وعليها اعتقاد المولى الناظم و
اعتماده وبها وصيته واجتهاده والعقايد جمع عقيدة وهى
الحكم القلبي المتعلق باصول الدين واراد بالعبد نفسه وصف
نفسه بالعبودية اعترافا للحق بالربوبية وتشريفا لها بهذه

قال ابن عطية في تفسيره في قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة وقرأ ابن محيصن هذي على الاصل والهاء في هذه بدل من الياء وليس في الكلام هاء تانيث مكسورة ما قبلها غير هذه انتهى وفي قوله لطافة فتامل صح

العقائد جمع عقيدة وهي اسم لما يعقد عليه القلب اي يربط فيه من امر الله ومعرفة رسوله عليه السلام والدار الآخرة وما ورد وغيرها اذ العقائد عبارة عن ذلك صح

العقيدة ما انعقد القلب عليه كذا في شرح القاموس وفي الحديث احب الاسماء الى الله عبد الله وعبد الرحمن صح

النعمة الجليلة وتكريما بهذه الصفة العلية كما قال القائل لا تدعنى
الا بيا عبدها فانه اشرف اسمائيا ثم وصف نفسه ايضا بالذنب
والجناية اعترافا بقصوره في المبداء والنهاية وهضما لنفسه وهو
مرتبة الكمال فى الغاية قوله جان اسم فاعل من جنى يجنى جناية
اصله جانى اعل اعلال قاض وهو عروض هذا البيت لكنها
مصرعة وقد مر معنى التصريع في اول الكتاب ويوصى مضارع اوصى
والايصاء لغة طلب شئ من غيره ليفعله في غيبته حال حيوته
وبعد وفاته ويتعدى الى المفعول الاول بنفسه والى الثاني
بالباء قال الله تعالى واوصانى بالصلوة والزكوة اى امرنى وههنا قدم
المفعول الثانى لاجل الضرورة وجملة يوصى بها اما منصوبة صفة
عبدا وحال منه لان الجملة الواقعة بعد المعرفة المحضة حال
وبعد النكرة المحضة صفة وبعد المحتملة لهما محتملة لهما
وعبد هنا نكرة غير محضة لاتصافه بقوله مذنب والقصر
على كونها منصوبة تقصير فلا تكن من المقصرين ولما عبر
الناظم رحمه الله عن نفسه بصيغ الغيبة التفت من الغيبة
الى التكلم للتصريح بان الحكم السابق وهو كون العبد مذنبا
جانيا مختص به فطلب العفو والغفران من الملك المنان باعداد
هذه العقايد الصحيحة ذخيرة ليوم الفزع والفضيحة فقال
اُعِدُّهَا ذُخْرَ يَوْمٍ لَا ارْتِيَابَ بِهِ مُسْتَوْدِعًا عِنْدَ ذِى عَدْلٍ
وَاحْسَانٍ ويحتمل ان يكون لفظ اعدها ماضيا والضمير المستتر
فيه راجعا الى العبد الجانى فحينئذ لا التفات فيه واما الضمير

بضم العين وتشديد الباء
جمع غائب صح تعالى
قيل لكونها صفة علية سمى الله
نبيه عبدا فى سبع مواضع من القران
قال وان كنتم فى ريب مما نزلنا على
عبدنا الحمد لله الذى انزل على عبده
الكتاب واوحى الى عبده ما اوحى
وانه لما قام عبد الله بكا في عبده
اليس الله ارايت الذى ينهى عبدا
اذا صلى والسابع سبحان الذى
اسرى بعبده ليلا صح

البارز المتصل به وهو راجع الى العقايد المنظومة المجموعة في هذه
القصيدة ومعنى اعدّها اجعلها على الاول وجعلها على الاحتمال
الثاني والذخر بضم الذال وسكون الخاء المعجمتين مصدر ذخر
يذخر بالفتح فيهما اطلق على ما اذخر للانتفاع به وهو الذخيرة
ونصبه على انه مفعول ثان لاعدّ لتضمنه معنى الجعل وقول من
قال منصوب بنزع الخفض لبس في محله وجملة لا ارتياب صفة
يوم ومستودعا بصيغة اسم الفاعل حال مبينة من فاعل
اعدّ وقول من قال انها حال مؤكدة من فاعل اعدّها غلط
فاحش اذ الحال المؤكدة على ما صرح به النحاة ثلثة اقسام مؤكدة
لصاحبها نحو جاءني القوم طرًّا ومنه قوله تعالى لآمن من في
الارض كلهم جميعا ومؤكدة لعاملها نحو وما ارسلناك للناس
رسولا ومؤكدة لمضمون الجملة الاسمية قبلها نحو زيد ابوه
عطوفا وهذه الحال ليست واحدة منها فكيف تكون مؤكدة
ولعل منشاء غلط هذا القائل انه ظن ان الاعداد والاستوداع
بمعنى واحد ولهذا وقع فيما وقع ثم قوله مستودعا تلميح الى
قوله ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها وايماء الى ما ورد
في الحديث رحم الله امرا سمع منا حديثا فوعاه ثم بلغه من
هو اوعى منه وروى عن انس رضـ مرفوعا قال لا تطرحوا الدر في
افواه الكلاب يعني الفقه والعلم في ايدي الظالمين والمرائين
وطالبي الدنيا وعن انس ايضا مرفوعا طلب العلم فريضة وواضع
العلم في غير اهل كمعلق الجوهر واللؤلؤ على الخنزير كذا قاله علي

القارى

القارى في اول شرح الشفاء واذا تقرر هذا تبين ان المراد
من قوله ذي عدل واحسان من اتصف بالعدالة والامانة
من اكابر امناء الامة واماثل علماء اهل السنة الذين هم نقلة
الشريعة الغرا على وجه اليقين ابقاهم الله الى يوم الدين
ويؤيد هذا المعنى قول الناظم في البيت السابق يوصى بها
كل موصوف بايمان كما لا يخفى على اهل عرفان وقال المولى
الخيالي في معنى هذا البيت اي اجعلها ذخيرة ليوم القيامة
وارجو بها النجاة عن اهوالها وتبيانها مستودعا عند
من جبل طبعه على الانصاف وعصمه ذهنه عن الاعتساف
ليرشد بها طالب الدين القويم والصراط المستقيم انتهى
ولقد اغرب الشارح العالي حيث استغرب قول المولى
الخيالي بل نسبه الى الخطاء البين وظن ان تخطئة الافاضل
امر هين وعند الله عظيم وانا اذكر عبارة هذا القائل
بلا زيادة ولا نقصان حتى لا انسب الى الافتراء والبهتان
وهي هذه والمراد بذي العدل والاحسان هو الله سبحانه
وتعالى ومن الغرايب ان الخيالي حملهما على زيد وعمرو وهذا
خطاء بين لان الشيء الذي هيئ للخلاص عن اهوال يوم القيمة
والفوز الى كرامته كيف يتصور ان يودع عند زيد وعمرو
فكانه ذهل عن معنى كون الحال قيدا لعاملها فان اعداد
ذخر الاخرة يجب ان يكون مقيدا بكونه وديعة عند من
لا يضيع اجر المحسنين ليجدها عنده في ذلك اليوم فيفوز

ويؤيد هذا المعنى ايضا قول العلماء ومن شروط التعلم والتعليم ان من حصل علما صار ذلك امانة في عنقه واللائق له ان لا يضيعه باهماله او كتمانه عن مستحقه او ايصاله الى غير اهله وان تثبته في الكتب لمن ياتي بعده كذا في المطالب الوفية منه

والظاهر ان المولى الخيالي اخذ هذا المعنى من تقرير الناظم رحمه الله لانه قرأ على الناظم وكان مفيدا له في المدرسة التي كانت في مدينة بروسا فصاحب البيت ادرى بما فيه منه

بها الى ما قصده عند الايداع انتهى ولقد تولى كبره واساء الادب
فيما قال كما لا يخفى على اهل الكمال حيث عبّر عن نقلة الدين بزيد
وعمرو ومع هذا تعرض لشيء لا مدخل له هنا فان كون الحال
قيدا لعامله لا مدخل له فيما ادعاه من المعنى المراد نعوذ بالله
من الغي والعمى ومن سوء المنقلب ثم اعلم ان جميع اهل الملل
مؤمنها وكافرها قد اتفقوا على وجود الصانع المختار في الجملة
خلا شرذمة قليلة من جهلة الفلاسفة زعموا ان حدوث
العالم امر اتفاقي بغير فاعل وهو بديهي البطلان وان الطرق في
اثبات واجب الوجود كثيرة والابحاث والاقوال المتعلقة بها
وفيرة واولى الطرق في هذا المطلب الاعلى والمقصد الاقصى
المتوقف عليه اصول الشريعة وفروعها هي التي نبّه بها الانبيا
وسلك فيها الاصفياء والاولياء وهي ان هذا العالم المشاهد
من السماء المحيط البسيط التي في الصفاء والصناعة غاية والرفعة
والمتانة نهاية القايم بلا عمد الدايم طول الامد المزينة
بالانجم الزهر خصوصا بالنيرين الشمس والقمر والارض المسطحة
الواسعة ذات اقاليم واقطار من الصحارى والجبال والبرارى
والبحار والبساتين مشتبكة الاشجار مجرى الانهار ومتفجر
العيون والابار وما بينهما من بدايع الصنايع وعجايب الودايع
من تعاقب الليل والنهار وتناوب الظلمات والانوار واشتداد
الرياح العواصف وامتداد البروق الخواطف وتراكم السحب
وتراجم الشهب وتفوج الثلاج والامطار وتموج السوق

والبحار

[هامش:] الجزء الثاني من شرح قصيدة النونية في العقايد بخط جامعه

[هامش:] وقد يفهم ... ان كون الحال قيدا لعامله ...

[هامش:] او طائفة قليلة

[هامش:] عطف على ان الاولى منه

[هامش:] اي بين السماء والارض منه

والبحار واجناس المخلوقات من المعدن والنباتات وانواع
الحيوانات مختلفة الصور والاشكال والهيئات خصوصا
مجموعة الكمالات العرفانية اعني الحقيقة الجامعة الانسانية
وما اودع في كل مما ذكر من عجايب العبرة وبدايع الفطرة
وما ادرج فيه من مصالح الحكم وروادف النعم مما يعجز عن
ادراكها العقول ويعيى دونها فحول الفحول لا بد من موجد
مختار متعال عن جنسية ما يصنع ويختار اذ المخلوقات
لو اجتمعت لا يقدروا على ان يخلقوا ذبابا وان يسلبهم الذباب
لا يستنقذوه منه عجزا وانقلابا بل هو واجب الوجود لذاته
صانع قديم يفتقر اليه كل شيء ولا يفتقر هو الى شيء وبالجملة
ان ما ذكر من الافعال المتقنة والآثار الحكمة تدل على كمال
صاحبها غاية الكمال والكمال كل الكمال في الوجوب والقدم
والنقص كل النقص في الامكان والحدوث بعد العدم ولقد احسن
من قال فيما قال العبرة تدل على البعير واثار الاقدام على المسير
فسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج الا تدلان على اللطيف
الخبير هذا هو مسلك من جُبل على الفطرة السليمة و
هنا مسالك اخر بعضها للمتكلمين وبعضها للحكماء قال
التفتازاني في شرح المقاصد وطريق اثبات الواجب عند
الحكماء انه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا فهو المراد
وان ممكنا فلا بد له من علة بها يترجح وجوده وننقل الكلام
اليه فاما ان يلزم الدور او التسلسل وهو محال او ينتهي

[هامش:] قوله لا بد خبر لقوله ان هذا العالم المشاهد

[هامش:] وفي روض الاخبار سئل اعرابي عن دليل وجود الصانع قال البعرة تدل على البعير واثار الاقدام تدل على المسير فسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج وبحار ذات امواج الا تدل على العليم الخبير منه

[هامش:] وهذا المسلك من قبيل الاستدلال بالاثر على المؤثر وهو برهان اني منه

[هامش:] قوله اليه اي الى المؤثر يعني ننقل الكلام الى ذلك المؤثر بان نقول ان ذلك المؤثر ان كان واجبا فهو المراد وان لم يكن كان ممكنا فيفتقر الى المؤثر ان كان الاول يلزم الدور وان يكن الاول يلزم التسلسل وكل واحد منهما باطل كذا قالوا منه

الى الواجب وهو المطلوب. وعند المتكلمين انه قد ثبت حدوث
العالم اولا شك في وجود حادث وكل حادث فبالضروره له
محدث فاما ان يدور او تسلسل وهو محال واما ان ينتهى الى قديم
لا يفتقر الى سبب اصلا وهو المراد فكلا الطريقين مبنى على
امتناع وجود الممكن والحادث بلا موجد وعلى استحالة الدور
والتسلسل انتهى. والناظم رحمه الله اشار الى تينك الطريقين
لكن قدم طريق الحكماء كما قدم التفتازاني فبالنسبة الى
ذلك البعض صار متفقا عليه فقال

الهنا واجب
لولاه ما انقطعت احاد سلسلة حفت بامكان

قال المولى الخيالي بريد انه لا شك في وجود موجود فان كان
واجبا فذاك والا فلا بد له من علة بها يترجح وجوده على
عدمه وانه واجب والا يلزم الدور او التسلسل وكلاهما
باطل ولم يتعرض بالدور مع كونه محتملا ايضا لاستلزامه اياه
وقد يقال هما قرينان اينما وقعا ففي ذكر احدهما غنية عن
الاخر وانما لم يعكس لان بطلان التسلسل اخفى فهو بالتعرض
اولى انتهى. واما ادلة بطلان الدور والتسلسل والابحاث
المتعلقة بهما فمذكورة في المطولات فليس كتابنا هذا محل
بسطهما ولفظ الله على وزن فعال بمعنى مفعول لانه تعالى
مالوه اى معبود كقولنا امام بمعنى ماموم قال القاضي
والاظهر انه وصف في اصله لكنه لما غلب عليه بحيث لا
يستعمل في غيره وصار كالعلم مثل الثريا والصعق اجرى

اذ بطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم

مجراه

مجراه في اجراء الوصف عليه وامتناع الوصف به انتهى وقال
جلال الدين البخاري الاله اسم من اسماء الاجناس كالرجل
والفرس يقع على كل معبود بحق او باطل ثم غلب على المعبود
بالحق كما ان النجم اسم لكل كوكب ثم غلب على الثريا انتهى
ولكونه اسم جنس في الاصل صح اضافته هنا الى الضمير و
اختلف في اشتقاقه في ستة اقوال مذكورة في اول تفسير
القاضي ومن اراد الاطلاع عليها فيطلبها ثمه والواجب هو
الذي يقتضي ذاته وجوده ويمتنع عليه العدم وقيل هو الذي
يلزم من فرض عدمه محال. وكلمة لولا حرف وضع لامتناع
الشيء لوجود غيره تقول لولا عصيانك لاحسنت اليك
فامتناع الاحسان لوجود العصيان. وقوله تعالى فلولا فضل
الله عليكم ورحمته لكنتم من الخاسرين فامتناع الخسارة
لوجود الفضل والرحمة والضمير بعد لولا مبتداء والخبر
محذوف وجوبا اذا كان عاما ويسد جوابها مسد الخبر
وجوابها اما ماض لفظا كما في الامثلة السابقة او ماض
المعنى نحو لولا زيد لم اتك ثم الجواب ان كان مثبتا فالاكثر
اقترانه باللام وان كان منفيا بما عكس نحو قوله تعالى ولولا
فضل الله عليكم ورحمته ما زكى منكم من احد ابدا وقد يحذف
الجواب للعلم به نحو قوله تعالى لولا فضل الله عليكم ورحمته وان
الله تواب حكيم اى لهلككم. فقوله ما انقطعت جواب لولا
واحاد بوزن امال جمع الاحد بمعنى الواحد وهو الاول العدد

قوله الى اى الى الموثر والمؤثر الحقيقى باعتبار كون العلة موثرا مـ

على مذهب الحكماء مـ

كثرة واخصر وهو ان الممكن لا يستقل فيلا ادلة وجود واجب الوجود الطويلة بل يحتاج الى غيره وهذا في وجوده وانطرح ما ذكر في النظر بديهي ولا في ايجاده لغيره لانه فرع الوجود فلو لم ينته الى الموجد في الممكن لزم ان لا يوجد شئ اصلا وهذه المسالك لا يحتاج الى ابطال الدور والتسلسل مـ

بيان كلمة لولا الامتناع مطلب

اما اذا كان الخبر خاصا فلا يجب حذفه نحو ولولا الشعر بالعلماء يزرى لكنت اليوم اشعر من لبيد مـ

اى جواب لولا مـ

فى العكس

وفي العالم لعاجلكم بالعقوبة ولكنه ستر عليكم ورفع عنكم الحد باللعان مـ

في الحديث حفت الجنة بالمكاره قال المناوي اى احاطت بجوانبها مـ

قوله حفت بصيغة المجهول وفيه ضمير راجع الى الاحاد والجملة صفة
للاحاد في القاموس وحفه بالشئ كمده احاط به ومعنى حفت
بامكان احاطت تلك الاحاد بالامكان اى صارت جميع الاحاد الحاصلة
في السلسلة في جوانب الامكان متصفا به فيلزم منه كون مجموع
الاحاد في السلسلة ممكنا لان كل شئ اتصف بالامكان فهو ممكن
فلا حاجة الى جعل الامكان بمعنى الممكن كما ظن والمعنى لولا الواجب
موجود ما انقطعت سلسلة الاحاد التي احيطت بالامكان لكنها
انقطعت اذ لو لم تنقطع لزم الدور والتسلسل وكلاهما باطل
فعلمنا ان الواجب موجود ولما فرغ من طريق الحكماء شرع الى
ذكر طريق المتكلمين فقال كذا الحوادث والاركان شاهدة
على وجود قديم صانع بائن كذا اى مثل ما سبق يعني كما ان الموجودات ٧
الممكنة يدل عند الحكماء على وجود مبدئها كذا الحوادث تدل
عندنا على وجود محدث لها وتقرير هذا المسلك على ما قالوا
ان يقال قد ثبت حدوث العالم او يقال لا شك في وجود حادث
وكل حادث فبالضرورة له محدث فاما ان يدور او يتسلسل
وكلاهما محال واما ان ينتهي الى قديم لا يفتقر الى سبب اصلا
وهو المراد بالواجب الوجود وهو المطلوب قال الخيالي وحينما
امتنع الدور والتسلسل تعين انه واجب ليس الا ولم يتعرض
المحقق به اعتمادا على ما سبق انتهى واما بيان مفردات هذا
البيت فقوله الحوادث جمع حادثة فالمراد بها هنا السموات
السبع والارضون مع سكانهما والاركان جمع ركن وركن الشئ

جزؤه

جزؤه الداخل فيه والمراد بها هنا اجزاء السموات والارضين
واحوالهما من تعاقب الليل والنهار وتناوب الظلمات و
الانوار واشتداد الرياح العواصف وامتداد البرد في
الخواطف وتزلزل الارض ونزول الصواعق وتراكم السحب
اللواحق وتغاير الفصول والازمان وتفاوت الامان والبلدان
وغير ذلك من عجايب المخلوقات وغرايب المصنوعات مما
لا ندركه ولا نعلمه وما يعلم جنود ربك الا هو خذ هذا فانه دقيق
وبالاخذ والقبول حقيق فقول من قال عطف الاركان اما عطف
تفسير او عطف خاص على العام او المراد بالحوادث العالم
السفلي وبالاركان العالم العلوي او المراد بالحوادث المواليد
الثلثة وبالاركان العالم العلوي الى اخر ما قال ليس الا تسويد
وجه الورق لانه قال عطف خاص على العام ولم يبين العموم
والخصوص وما فرق قوله شاهدة قال في النهاية اصل الشهادة
الاخبار بما شاهده وشهده وقال القاضي الشهادة اخبار عن
علم من الشهود وهو الحضور والاطلاع وفي المصفى الشهادة
الاخبار عن علم وايقان بمشاهدة وعيان لا عن تخمين وحسبان
وفي المختار الشهادة خبر قاطع تقول شهد على كذا من باب سلم
انتهى والمراد من الشهادة هنا الدلالة ويمكن حملها على معناها
الاصلي ويكون شهادة السموات والارضين بلسان الحال بالنظر
الى ذاتهما وبعض سكانهما وبلسان المقال بالنظر الى بعض
سكانهما وشهادة الاركان لا يكون الا بلسان الحال وهو النطق

اى افصح واقطع من لسان المقال اذ لا يمكن فيه كذب ولا غلط الفاظ من اقوال اللسان منه

من لسان المقال، وعلى فى قوله على وجود قديم متعلق بتشاهد قال
ابراهيم اللقانى وقع فى كلام بعضهم ان الواجب والقديم لفظان
مترادفان ورد بالقطع بتغاير المفهومين اذ الواجب ما لا يحتاج
فى وجوده الى غيره اذ وجوده مقتضى ذاته بمعنى ان العقل لا يتصور
الا كذلك والقديم موجود لا ابتداء لوجوده انتهى فقول من
قال والمراد بالقديم هو الواجب لذاته فانهما مترادفان عند المتكلمين
ليس فى محله فتامل ثم اعلم ان اطلاق لفظ القديم على الله تعالى
مما تردد فيه بعض المشايخ ولكن قال العراقى فى شرح اصول
السبكى الحلبى فى الاسماء وقال وان لم يرد فيه نص فى الكتاب
لكن ورد فى السنة من حديث ابى هريرة رضه وفيه عد القديم فى
التسعة او تسعين كذا قال شارح عقيدة السنوسى واما اطلاق
لفظ الصانع على الله تعالى فالظاهر انه بطريق التوصيف لا طريق
التسمية كما ذهب اليه امام الغزالى وفى الحديث ان الله صانع كل
صانع وصنعته رواه البخارى فى كتاب خلق افعال العباد والحاكم
وصححه واطلاق البانى كذلك وفى هذا البيت ايماء الى مسلك
الانبياء والاولياء والاصفياء ايضا لان من شاهد بناء هذه السماء
على هذه الهيئة العجيبة والخلقة الغريبة مثلا يجزم بان
هذه الصنعة العجيبة لا تصدر الا من صانع حكيم وبانى
قديم يفتقر اليه كل شئ ولا يفتقر هو الى شئ ويستدل بها
على خالقها ويقول ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب
النار ولما فرغ عن اثبات الواجب على طريق الحكماء والمتكلمين شرع

اى مع صنعته مسـ

وهو كتاب مفرد مستقل مـ

فى اثبات وحدانيته فقال **خلق الخلايق خلوا عن
مخالفة اذ لا تواردٌ ينفى القول بالثانى** الخلق مصدر
مضاف الى مفعوله وفاعله محذوف اى خلق الله الخلايق ويحتمل
ان يكون مصدرا مجهولا مضافا الى نائب الفاعل وهو الخلايق
هى جمع خليقة يقال هم خليقة الله وهو خلق الله وهو فى
الاصل مصدر وقد اضمحل معنى الجمعية بالالف واللام فقول
من قال جمع لكثرة الانواع واختلافها ليس فى محله فتامل،
واريد به جميع الخلق من الارض والسموات، وما فيهن من المعدن
والنباتات، والانس والجن والملك وساير الحيوانات، قوله خلوا
بكسر الخاء المعجمة وسكون اللام مصدر بمعنى اسم فاعل فى
الصحاح تقول انا خلو من كذا اى خال فقول من قال ان خلوا
بكسر الخاء صفة لانه يقال هو خلو وهى خلوة ليس بسديد
لان اهل اللغة قد اتفقوا على ان خلو مصدر ولم يقل احد
منهم انه صفة نعم اختلفوا هل يستوى فيه التثنية
والجمع والمذكر والمؤنث ام لا فذهب بعضهم الى الثانى
فقالوا هو خلو وهى خلوة وبعضهم الى الاول فقالوا هو خلو
وهى خلو وهما خلو وهم خلو قال فى سبعة الابحر من كتب
اللغة وانا منه خلو وخلى على فعيل وخلاء اى خال وهو لم
يثن ولم يجمع انتهى، وفى المختار انا منك خلاء اى براء
لا يثنى ولا يجمع لانه مصدر وانا منك خلى اى برئ فيثنى
ويجمع لانه اسم انتهى، وفى القاموس وهى خلوة وخلو انتهى

القول بان الالف واللام اذا على الجمع
يكون معنى الجمعية مضمحلة ومنسلخة
قول مخصوص ببعض المواد وهو ما اذا
كان اللام للجنس واما اذا كان للتعريف
والاستغراق وغيرهما فلا يكون كذلك
تامل فان اكثر الناس غافل عنه لذا
قال ابن شجاع مـ
قال ابن كمال هذا ليس على اطلاقه
بل فيما اذا كان الجمع منفيا واما اذا
مثبتا فلا انتهى مـ
رحـ
مـ
وجه التامل ان لفظ الخلايق
اذا انسلخ عنه معنى الجمعية
صار اسم جنس يشمل القليل
والكثير فلا معنى لقوله جمع
لكثرة الانواع مـ

ولا يخفى عليك ان صاحب المختار فرق بين المصدر بمعنى اسم
الفاعل وبين فعيل من الاسم حيث قال في المصدر لا يثنى ولا
يجمع وفي الاسم فيثنى ويجمع واما سبوته الابحر فقد سوى بينهما
وهو الموافق لقواعد العربية فتامل وعلى التقدير بن هو حال
مبينة لا مؤكدة كما ظنه الشارح العالى وذى الحال اما المبتداء
او مفعول الخلق ونائب الفاعل وبما قررناه لك تبين ان مراد
الخيالى من قوله وخلوا بمعنى اسم الفاعل وقع حالا من المبتداء
على ما جوزه البعض من النحاة او من المفعول انتهى ٥ انه مصدر
بمعنى اسم الفاعل وقع موقع الحال وذلك شايع ومشهور عند
ارباب الكمال وتمت كلمات ربك صدقا وعدلا له مثال ٥ واذا
وقع المصدر حالا يستوى فيه التثنية والجمع والمذكر والمؤنث
فلا يرد قول الشارح العالى ان خلوا لا يصح ان يقع حالا من المفعول
لعدم المطابقة قوله عن مخالفة متعلق بخلوا والمخالفة هنا
المنازعة في ايجاد شيء من المخلوقات يعنى خلق الخلايق خاليا
عن المنازعة قوله بنفى خبر المبتداء اى برد القول اى الحكم بالثانى
اى بوجود الاله الثانى الواقع في المرتبة الثانية من مراتب العدد
وخبر للمحذوف اى اذ لا توارد موجود وهذه الجملة معترضة
بين المبتداء والخبر وردت لدفع ما يقال من انه لا يلزم من عدم
وقوع المخالفة والمنازعة في خلق العالم كون الخالق واحدا لجواز
التوارد والاتفاق فدفع ذلك بقوله اذ لا توارد اى لا توافق بحكم العقل
والعادة قال المولى الخيالى وتقرير البرهان عليه اى على هذا الدفع

انه

منه

منه

انه لو وجد الهان فلا يخلو اما ان يقع بينهما التمانع في
ايجاد العالم فيلزم عجزهما او عجز احدهما مع لزوم الترجح بلا
مرجح او اجتماع الضدين والكل بط او يقع بينهما الاتفاق
فيلزم التوارد وهو ايضا بط وكلام المحقق ينطبق على هذا الوجه
غاية الانطباق لكن يتجه عليه انه يجوز ان لا يقع التمانع
ولا الاتفاق بل وقع من احدهما القصد الى ايجاد ذلك المقدور
ولم يقع من الاخر فان قلت قصد احدهما وعدم قصد الاخر
ترجيح بلا مرجح قلت مم وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن بارادتهما
فتدبر والتفصى عنه محال يعرف بالتامل ولك ان تجعله
اشارة الى برهان التمانع ٥ وهو انه لو وجد الهان لامكن بينهما
التمانع والتخالف في الافعال وح اما ان يقع مراد كل منهما
فيلزم اجتماع الضدين او لا يقع مراد كل منهما فيلزم عجزهما
او يقع مراد احدهما دون الاخر فيلزم الترجح بلا مرجح مع
عجز من فرض الها قادرا لكن افعاله تعالى خالية عما ذكر
فهو واحد ليس الا وينبغى القول بالثانى الا ان نفى التوارد
على هذا الوجه مما لا فائدة له اصلا كما يظهر بادنى تامل وكان
ميل المحقق الى ذكر وجه اقناعى ههنا وتوجيهه انه لو تعدد
الاله لوقع بينهما التخالف والتنازع ويختل النظام واما
الاتفاق التوارد فهو منتف بحكم العقل والعادة لكن خلق
العالم خال عن مخالفة وتنازع فينبغى القول بالثانى ومنهم
من استدل على ذلك بانه لو وجد الهان ويتصفان لا محالة

ط يعنى البرهان الذى ذكرناه
بيان البرهان الترديد ويمكن
ان يستمى بقول الناظم اشاره
منه
ان تجعل برهان التمانع
الى برهان التوارد ايضا
ويسمى برهان النظارد ويمنع
لان كل واحد منهما باطل
الاخر عن مراده واما تسميته
برهان التمانع فلان كل واحد
منهما يمنع الاخر عن مراده
منه

بصفات الالوهية لكان نسبة جميع المقدورات اليهما
على السوية اذ المقتضي للقدرة ذاتهما للمقدورية الامكان
او الحدوث فيمكن قصدهما الى ايجاد مقدور معين وح اما
ان يقع بهما فيلزم مقدور بين قادرين وانه محال او باحدهما
فيلزم الترجح بلا مرجح والاحسن ان يقال لو كان في العالم صانعان
لكان محتاجا الى كل منهما مستغنيا عنهما لكونهما مبداين
مستقلين له واللازم بط بالضرورة وكذا الملزوم انتهى قال الخيالي
اقول ويمكن اثبات التوحيد بالبرهين النقلية ايضا ونصوص
كل نبي من لدن ادم الى ان ختمت النبوة بنبينا محمد عليه السلام
بالتوحيد واتفاق المليين قاطبة عليه فان النبوة والشريعة
لا تتوقفان على التوحيد فيجوز ان يثبت التوحيد بهما كذا
قال بهاء الدين زاد في شرح الفقه الاكبر والمخالف لهذا الاصل
هو الثنوية القائلة بان في العالم خيرات وشرورا وفاعل الخير
والشر لا يكون واحدا فبعضهم قالوا بان خالق الخير هو النور
وخالق الشر هو الظلمة وبعضهم وهم المجوس قالوا بان
خالق الخير هو يزدان وخالق الشر هو اهرمن ويعنون
الشيطان والدلائل العقلية والنقلية يبطل دعويهم
الباطلة واما الوثنية فانهم وان قالوا بالسنتهم بالوهية
الاصنام لكن عند التحقيق اعتقادهم يفهم انهم يقولون
هولاء شفعاؤنا عند الله ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله
زلفى فبعضهم اتخذوها على انها صور الكواكب وبعضهم

على

وهو التوارد وهذا باطل ضرورة امتناع مقدور بين قادرين مستقلين صح

اى البرهان الاحسن في هذا المقام صح

فيلزم [illegible] الباطلة نعوذ بالله خالق كل شيء صح

فالكفار لم يكونوا منكرين في وجود الصانع وانما كفروا بالقول بتعدد الالهية متعللين بانهم لاد شفعاؤنا عند الله وانهم ليقربونا الى الله زلفى صح

على انها صور الارواح المدبرة لامورهم وبعضهم على انها
صور لملوكهم الكاملين الماضين الى غير ذلك واليهود
والنصارى لا يخلو قولهم عن رايحة الشرك بقولهم عزير
ابن الله والمسيح ابن الله تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا
ولما اثبت الناظم رحمه الله وحدانية ذاته تعالى شرع في
اثبات ان ذاته تعالى ليست مثل ذوات الممكنات فقال
وَذَاتُهُ لَيْسَ مِثْلَ الْمُمْكِنَاتِ فَمَا حُكْمًا الوُجُوب مَعَ
الإمْكَانِ سِيَّانِ الذات كل ما يمكن ان يتصور بالاستقلال
والصفة ما لا يمكن تصور الا تبعا وبعبارة اخرى الذات
ما يقوم بنفسه والصفة ما يقوم بغيره وذات الشيء حقيقته
وماهيته وقيل ذات الشيء نفسه وعينه ثم اعلم ان لفظ
الذات يصح تذكيرها باعتبار ما وقعت عليه ان كان مذكرا
كما يقال ذات زيد كامل ويصح تانيثها باعتبار معنى الحقيقة
الذي هو مدلولها كما يقال ذات زيد كاملة كذا قاله في مطالع
المسرات وقال الامام الزرقاني والذات تذكر وتؤنث فالتذكير
باعتبار كونها شيئا والتانيث باعتبار كونها هيئة وقال
السيد الشريف في بعض تعليقاته ان التاء في الذات والصفة
والمعرفة والنكرة والرسالة والمقدمة ليست للتانيث
بل من نفس الكلمة واما الوقف على الهاء وكون صفة هذه
الفاظ مؤنثا فباعتبار وجود التاء وقال بعض الافاضل
كل مؤنث لم يجز حذف تائه او كان بمعنى لفظ مذكر يجوز

٩

مطلب ان لفظ الذات يذكر ويؤنث

تذكره كما فى قوله تعالى لعل الساعة قريب ولم يقل قريبة لان التا
لم يجز حذفها من الساعة وكما فى قوله تعالى ان رحمت الله
قريب من المحسنين ولم يقل قريبة لان الرحمة بمعنى الاحسان
انتهى ٥ وبما قررناه ظهر وجه تذكير الناظم قوله ليس مثل الممكنات
فضمير ليس راجع الى الذات ومثل منصوب خبر ليس ومضاف
الى الممكنات بحذف المضاف اى ذاته تعالى ليست مثل ذوات الممكنات
والممكن ما لا يقتضى شيئا من الوجود والعدم كالعالم والفا فى
قوله فما تعليلية اى حكمنا بنفى المماثلة بين ذات الله وبين
ذوات الممكنات لان حكم الوجوب والامكان متغايران ٥ اذ حكم
الوجوب الاستغناء عن الغير وحكم الامكان الافتقار الى
الغير وحكم الشئ خاصته اللازمة له او الاثر الثابت بالشئ
وهو مبتدا سقط نونه بالاضافة وسيان بكسر السين وتشديد
الياء بمعنى مثلان خبر المبتدا على لغة بنى تميم وان حمل على
لغة اهل الحجاز فاعراب سيان محمول على لغة بنى الحارث واضافة
الحكم لامية ومن جوز كونها للبيان ٥ فقد خرج عن عداد الاعيان
ولو قال الناظم رحمه الله ٥ وذاته ليس مثل الممكنات فما ٥
حكم الوجوب ولا الامكان سيان بافراد الحكم وتكرير النفى
مع الواو لكان اصوب واظهر ٥ ولعل المولى الخيالى اراد بقوله
ولا يذهب عليك ان الاولى تبديل كلمة مع بالواو وما قلنا
لا تبديل كلمة مع بالواو فقط اذ بهذا التبديل لا يستقيم
الوزن فلا يرد قول الشارح العالى ان هذا التبديل نخل

بالوزن

بالوزن ثم اعلم ان حقيقة الله تعالى مخالفة لساير الحقايق
كذاته عند المحققين ٥ واليه اشار الناظم بقوله وذاته ليس
مثل الممكنات فما وزعم كثير من المتكلمين ان الذوات كلها
متساوية وامتياز البعض عن البعض بالصفات المخصوصة
فامتياز ذات الله تعالى عن غيرها بصفات الالوهية وتحقيق
هذا البحث انهم ان ارادوا بالذات الحقيقة فذلك واضح
البطلان لان حقيقة الله تعالى لو كانت متساوية لحقايق
الممكنات فاختصاصها بالصفات المخصوصة ان كان لا لامر لزم
الترجح بلا مرجح وان كان لامر فذلك الامر ان كان منفصلا
يلزم ان يكون وجوبه تعالى بالغير فيكون ممكنا بالذات وان لم
يكون منفصلا يعود الكلام فى اختصاصه بها ودار او
تسلسل وان ارادوا بالذات كل ما يعلم بالاستقلال كما
صرحوا به فى بعض كتبهم ان الذات كل ما يمكن ان يتصور
بالاستقلال والصفة كل ما لا يمكن ان يتصور الا تبعا
فيصير النزاع لفظيا اذ ذاته تعالى بهذا المعنى متساوية
لذوات الممكنات وانما الامتياز بينهما بالخصوصيات
مثل الوجوب لله تعالى والامكان للممكنات والتساوى والتماثل بهذا
المعنى جائز عند الكل كذا قال جلال الدين البخارى فى شرح
بدء الامالى ٥ وقال فى شرح المقاصد نعم يشارك ذاته تعالى
ذوات الممكنات بمعنى ان مفهوم الذات اعنى ما يقوم بنفسه

قال بعض الافاضل فى تقريرها المقام
ان ذاته تعالى مخالفة لذوات الممكنات لانه
تعالى لو ماثل شيئا من الممكنات فى الذات
الحقيقة وامتاز كل عن الاخر بخصوص
مثل الوجوب والامكان فان كانت تلك
الخصوصية من لوازم الذات لزم
اشتراك الكل فيها وان كانت الخصوصية
مع الذات لزم التركيب المنافى
لوجوب الذاتى واللوازم باطل
وكذا الملزوم منه

ويقوم به غيره صادق على الكل انتهى وقال المولى الخيالى ذهب جماعة من
المتكلمين الى ان ذاته تعالى تماثل ساير الذوات وانما تمتاز عنها باحوال
اربعة وهي الواجبية والحيية والعالمية والقادرية وقال ابو هاشم
بل بحالة خامسة موجبة لهذه الاربعة وهي الالوهية واستدلوا
عليه بوجوه ومنها ان الذات تنقسم الى الواجب والممكن ومورد
القسمة يجب ان يكون مشتركا بين اقسامه ومنها ان المعلوم ينحصر
في الذات والصفة حصرا عقليا ولو لم يكن كذلك لبطل الحصر
العقلي ومنها ان نجزم بالذات ونتردد في الخصوصيات فلو لم يكن
مشتركا لما تحقق الجزم بها حالة التردد في الخصوصيات ولم يعلموا
ان اللازم مما ذكروه اشتراك مفهوم الذات اعني ما يصح ان يعلم
ويخبر عنه او ما يقوم بنفسه والكلام انما هو في اتحاد ذاته
المخصوصة مع ساير الذوات في تمام الماهية والحقيقة فانه باطل
قطعا للزوم تركيب الواجب مما به الاشتراك وما به الامتياز على ان
اي الذات اي الوجوب
الاتحاد في تمام الماهية والاختلاف في كثير اللوازم والاحكام غير
معقول بخلاف ما اذا كانت الذات متخالفة في الحقيقة كما ذهب
اليه الشيخ الاشعري فان الاختلاف فيها معنى صحيح بتلقاه
العقول بالقبول وهذا معنى قوله مما حكما الوجوب مع الامكان
سيان ولا يذهب عليك ان الاولى تبديل كلمة مع بالواو اذ ليس
لها كثير معنى ههنا انتهى ما قال الخيالي قوله اذ ليس لها كثير معنى يرد عليه
ان التثنية اذا اريد اضافتها يجب ان يكون المضاف اليه تثنية
مثلها نحو جاءني غلاما الرجلين او ما في حكم التثنية نحو جاء في

فهو رد على المتكلمين القائلين ان ذاته تعالى تماثل ساير الذوات منه

[illegible] منه

غلاما

وكذا جاء في غلاما الرجل والمرأة منه

غلاما رجل ورجل فالعطف بالواو في حكم التثنية اذ اصل
رجلين رجل ورجل عدلوا عن ذلك كراهة التكرار كذا قال ابن
هشام في شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب والمضاف
اليه هنا ليس بتثنية ولا في حكم التثنية فلا بد من تبديل كلمة
مع بالواو حتى يكون المضاف اليه في حكم التثنية ولكن مراده
بالتبديل ما ذكرناه سابقا واذا علمت ما قررناه وفهمت ما
حررناه ظهر لك فساد قول الشارح العالي في اعتراضه
على المولى الخيالي حيث قال قيل لا معنى لكلمة مع فالاولى
الواو بدلها اقول فيه نظر اما اولا فلانه يخل الوزن حينئذ
واما ثانيا فلان مقتضى التثنية الاضافة الى مثلها او الى ما في
حكمها والعطف بالواو لا يفيده انتهى ثم الظاهر ان المخالف
في هذه المسئلة بعض المتكلمين على ما فهم من تقرير المولى
وشارح المقاصد الخيالي وقول الشارح العالي ذهب بعض
القدماء من المعتزلة الى ان ذاته يماثل ذوات الممكنات ان يخالفه
ولما نفى الكثرة والمماثلة عن ذاته تعالى بحسب الجزئيات اراد ان
يشرع في نفي الكثرة عنه تعالى بحسب الاجزاء فقال نفى
10 غناه عن الاغيار كثرته لحاجة الكل فيما فيه جزآن
نفى فعل ماض من نفاه اذا طرده ومنعه والغناء بالكسر
والقصر ضد الفقر فاعل نفى وعن الاغيار متعلق بغناه وقول
الخيالي كما هو الظاهر يشير الى ان في تعلقه وجها اخر ولعل
ذلك الوجه تعلقه بكثرته اذ الكثرة هنا بمعنى التركيب ويكون

س ره منه

س ره منه

الجزء الثالث من شرح القصيدة النونية في العقائد بخط جامعه الفقير

عن بمعنى من والمعنى على هذا الوجه نفى غناه تركبه من الاغيار ويكون
صلة الغنا محذوفة مثل المذكور واما تعلقه بنفى فلا معنى له
تامل واللام فى لحاجة الكل متعلق بقوله نفى والكل اسم لجملة مركبة
من جزئين او اكثر من اجزاء محصورة ولفظة فى بمعنى الى صلة
الحاجة وما موصولة عبارة عن الاجزاء قوله فيه ظرف مستقر
وجزان فاعل الظرف والجملة صلة للموصول المحذوف ومعنى البيت
نفى غناه تعالى عن الاغيار تركبه من الاجزاء لحاجة الكل المركب
من الاجزاء الى الاجزاء التى حصل فيه جزان او اكثر وفى قوله جزان
حذف المعطوف كما قدرنا فلا حاجة الى الاعتذار بان الاقتصار
على الجزئين اكتفا بقدر الاقل او اريد بالتثنية مطلق التعدد هذا
هو البيان فانه مقبول فى نظر الاعيان وسالم عن الحذف والتاويل
الذين ذهب اليها الشارح الجليل حيث قال وصلة الحاجة محذوفة
اى الى ما هو جزء له وما الموصولة عبارة عن الكثرة وكون المراد
بالمظروف الكلى العام وبالظرف الجزئى الخاص يخرج عن كونه
ظرفا لنفسه انتهى وما وقع فى بعض النسخ ففى غناه بفاء ثانية
على ان يكون غناه خبرا مقدما وكثرته مبتداء مؤخرا فمعناه
على ما وجهه المولى الخيالى انه لما لم يكن حكم الوجوب والامكان
متساويين وجب ان يكون كثرته تعالى من جهة الاجزاء فى حيز كون
غناه يعنى ان غناه كثرة غاية الكثرة حتى انه مستغن عن الاجزاء
غناه عن ساير الاغيار والا اى وان لم يكن مستغنيا غاية
الاستغناء لكان ممكنا محتاجا الى اجزائه التى ليست عينه

الاذين سان

وهذا

وهذا المعنى دقيق ولمن تخيل حقيق والشارح العالى لما
لم يفهم مراد الخيالى صحفه هذه النسخة واعترض عليه
متعجبا بما الديه حيث قال وما وقع فى النسخ بالفاء على ان غناه
خبر مقدم وكثرته مبتداء مؤخر فتصحيف عن جهلة النساخ
لا صحة له لا رواية ولا دراية لان استغنائه تعالى عن الاغيار
بنفى الكثرة لا انه يثبتها وقد تصدى البعض لتصحيحه ولم يهتد
عليه وان هذا الشئ عجاب وقد اعترف نفسه بان نسخة
المص على الفعلية انتهى واذا قرع سمعك ايها المغرور ما لم
يسبق اليك فهمك فلا تعجل بالرد والانكار واقبل على
التامل والاستبصار لعلك تونس من جانب الطور
جذوة نار وفى ظلمة الليل البهيم غرة نهار وتعرف انها
ايات بينات لقوم يعقلون ولا يجحد بها الا القوم الظالمون
وان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل
العظيم ولما نفى الناظم رحمه الله الكثرة عن ذاته تعالى علم منه
نفى الكلية ايضا لكنه اراد تاكيد الحكم السابق والتوطئة ١١
للحكم اللاحق فقال وَلَيْسَ كُلًّا وَلَا جُزْءًا وَلَا عَرَضًا
وَلَا مَحَلًّا لِأَعْرَاضٍ وَأَكْوَانٍ قد سبق معنى الكل فى البيت
السابق واما الجزء فهو الذى يتركب الشئ منه ومن غيره
ويرادف البعض فما له اجزاء يسمى باعتبار تالفه منها كلا
ومركبا وباعتبار انحلاله اليها متبعضا ومتجزيا والعرض الموجود
الذى يحتاج فى وجوده الى محل ويقوم به كاللون المحتاج فى

صح

اراد بالبعض المولى الخيالى
صح

وجوده جسم يحل به ويقوم هو به والاعراض على نوعين قارّ
الذات وهو الذي يجتمع اجزاؤه في الوجود كالبياض والسواد
وغير قارّ الذات وهو الذي لا يجتمع اجزاؤه في الوجود كالحركات
والسكون والحيّز هو الحيز والمكان اما انه تعالى ليس بجزء فلانّ
ما تركب منه لا يخلو اما ان يكون جسما او جسمانيا وعلى كلا
التقديرين يكون متحيزا وهو تعالى منزه عنه كما سيجيء واما انه
ليس بعرض فلاحتياج العرض الى محل يقوم به وهو ينافي
الوجوب الذاتي واما انه ليس بمحل للاعراض فللزوم كونه محلا
للحوادث والاكوان جمع الكون بمعنى المكون اي الموجود لا الكون
المنقسم الى الحركة والسكون والافتراق والاجتماع كما ظنّه
الشارح العالي ومجيء الكون بمعنى المكون شايع كثير كما اورده
صاحب البردة حيث قال محمد سيد الكونين الخ وقال شراح
القصيدة قاطبة اي الموجودين بمعنى الموجودين وهما الدنيا والعقبى
والمراد اهلهما انتهى فعلى هذا يكون عطف الاكوان على الاعراض
من قبيل عطف العام على الخاص ليشمل نفي كونه تعالى محلا للجواهر
ايضا وقول المولى الخيالي وقوله واكوان تخصيص بعد تعميم رعاية
للوزن والقافية ليس في محله فتأمل وانصف ولا تكن من
اهل الكبر والتعسف ومعنى البيت ان ذاته تعالى ليس كلا
لا متصلا ولا منفصلا لا مجموعيا ولا افراديا ولا جزءا صوريا
او ماديا ولا عرضا قارّا او غير قارّ ولا محلا للاعراض والاكوان
وكذا منزه عن خصايص الاجسام من الكيفيات النفسانية

او المحسوسة

او المحسوسة الظاهرة والباطنة مثل الصورة والشكل واللون
والطعم والرايحة واللذة والالم والغضب والغم ونحو ذلك
فانها تابعة للجسم او المزاج المستلزمين للتركيب المنافي للوجوب
الذاتي ولما نزه ذاته تعالى عن الكلية والجزئية والعرضية و
المحلية للاعراض والاكوان نزهه عن الجوهرية وعن الاسماء
اللاتي توهم النقصان فقال مخاطبا بالخطاب العام ولا تقل
جوهرا اي ما عنيت به ونزّه الاسم عن ايهام نقصان
12 اعلم ان القول وفروعه يتعدى الى مفعول واحد وذلك المفعول
على نوعين مفرد وجملة والمفرد على نوعين ايضا مفرد مؤداه
جملة نحو قلت حديثا وشعرا وخطبة ومفرد اريد به مجرد اللفظ
نحو قلت كلمة وقوله تعالى ويقال له ابراهيم اذ لو كان مبنيا للفاعل
لقيل يقول له الناس ابراهيم بنصب ابراهيم اي يطلقون
عليه هذا اللفظ واما الجملة فمحكية بالقول في موضع مفعوله
نحو قلت زيد قايم وقد يجري القول مجرى الظن فتنصب
المبتدا والخبر على انهما مفعولين له بشروط اربعة عند
اكثر العرب واما في لغة بني سليم فيجري القول مجرى الظن
في العمل مطلقا اي بلا شروط حكاها سيبويه فيقولون
قلت زيدا منطلقا وقل ذا مشفقا وقال ابن مالك في
الفيته واجرى القول كظن مطلقا عند سليم نحو قل ذا
مشفقا وفي النهاية العرب تجعل القول عبارة عن جميع
الافعال واذا تمهد هذا فقول الناظم ولا تقل جوهرا

معناه ولا نقل له جوهرًا او لا نطلق عليه جوهرًا او لا نظنه جوهرًا
او لا نعتقده جوهرا فجوهرًا مفعول به على الاولين ومفعول ثان
على الاخرين فقول من قال القول ههنا بمعنى الذكر والتسمية ليس
بمفيد فتامل وفي بعض النسخ وقع برفع جوهر على انه خبر مبتدأ
محذوف اي ولا نقل هو جوهر فيكون الجملة محكية بالقول واذًا
منصوب بقول عنت وتنوينه عوض عن المضاف اليه وجواب
هذا الشرط محذوف وجوبًا لدلالة قوله ولا نقل عليه اذ يجب
حذف الجواب اذا تقدم على الشرط ما هو الجواب في المعنى كقوله
تعالى متى هذا الوعد ان كنتم صادقين اي ان كنتم صادقين فمتى
هذا الوعد وتقدير الكلام هنا اي معنى من معاني الجوهر تريد به
فلا نقل له جوهرا او فلا نطلق عليه تعالى لفظ الجوهر وقد
اشتهر فيما بين الفلاسفة استعمال الجوهر بمعنى الموجود القائم
بنفسه وبمعنى الذات والحقيقة وبين المتكلمين بمعنى المتحيز
بالذات فاشار المصنف الى ان اطلاقه على الله تعالى باي معنى كان
لا يجوز اما عقلا فلايهامه بما عليه النصارى من انه تعالى جوهر
واحد له ثلاثة اقانيم بل لاستلزامه التحيز بالمعنى الذي
قصده المتكلمون واما شرعا فلعدم اذن الشارع له واليه اشار
الناظم رحمه الله بقوله ونزه الاسم عن ايهام نقصان واعلم ان
القوم قد اختلفوا في اسمائه المأخوذة من الافعال والصفات
دون الاعلام الموضوعة في اللغات قال في المواقف ليس الكلام
في اسماء الاعلام الموضوعة في اللغات وانما النزاع في الاسماء

الماخوذة

المأخوذة من الصفات والافعال فذهبت المعتزلة والكرامية
الى انه اذا دل العقل على اتصافه تعالى بها جاز الاطلاق عليه
سواء ورد بذلك الاطلاق اذن شرعي او لم يرد وكذا الحال
في الافعال وقال القاضي ابو بكر من اصحابنا كل لفظ دل على معنى
ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه تعالى بلا توقف اذا لم يكن
اطلاقه موهما بما لا يليق بكبريائه فمن ثمه لم يجز ان يطلق عليه
لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة
ولا لفظ الفقيه لان الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك
مشعر بسابقية الجهل ولا لفظ العاقل لان العقل علم مانع عن
الاقدام على ما لا ينبغي ماخوذ من العقال وانما يتصور هذا المعنى
فيما يدعوه الداعي الى ما لا ينبغي ولا لفظ الفطن لان الفطانة
سرعة ادراك ما يراد تعريضه على السامع فيكون مسبوقة
بالجهل ولا لفظ الطبيب لان الطب يراد به علم ماخوذ من
التجاريب الى غير ذلك من الاسماء التي فيها نوع ايهام بما لا
يسوغ في حقه تعالى وقد يقال لا بد مع نفي ذلك الايهام من
الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقف وذهب الشيخ
الاشعري ومتابعوه الى انه لا بد من التوقف وهو المختار للاحتياط
في الاحتراز عما يوهم باطلا لعظم الخطر في ذلك فلا يجوز
الاكتفاء في عدم ايهام بمبلغ ادراكنا بل لا بد من الاستناد
الى اذن الشارع انتهى وذهب الامام الغزالي رحمه الله الى
جواز اطلاق ما علم اتصافه تعالى به على طريق التوصيف دون

---

٥ والاقانيم الثلاثة هو الوجود والعلم والحيوة يعبرون عنها بالاب والابن وروح القدس مصطـ

٦ كاسم خدا ويزدان وتنكرى فانه يجوز اطلاقها عليه تعالى بغير من غير ورود اذن الشارع [illegible] الاطلاق على ما قاله الخلخالي مصطـ

٤ ولان العقل فانه يجيء بمعنى عاقل التجربة والاختبار يقال فلان اختبار اي جرب الامور والتجربة في الاختبار لا يتصوران في حق الله تعالى مصطـ

يتصور بان

٣ وورد في الحديث الله الطبيب قال الناوي ولكن تسميته الله بالطبيب اذا ذكر في حالة الاشتغال بالطب كما يقال انت الطبيب [illegible] وان الطلاق عليه [illegible] بالحكيم لان [illegible] لا ينبغي في

٧ قال في شرح المقاصد [illegible] في صحة الاطلاق بحسب اقتضائه الكتاب والسنة وسياق الكلام والمقام والمعتزلة والمنتهى والمستهزئ بل يجب ان لا يخلو عن نوع تعظيم ورعاية ادب مصطـ

التسمية لان اجزاء الصفة بثبوت مدلولها فيجوز عند ثبوت
المدلول الا المانع بخلاف التسمية فانه تصرف فى المسمى ولا ولاية له الا
للاب والمالك ومن يجرى مجريهما والله تعالى منزه عمن يتصرف
فيه هذا كلامه ويشكل بلفظ خداى و تنكرى وامثالهما فى ساير
اللغات مع شيوعهما من غير نكير اللهم الا ان لفظ خداى معناه
خود آينده اى الموجود بذاته وح يكون مرادفا للواجب الوجود
كما ذكره الامام الرازى فى بعض تصانيفه ويقال بمثل ذلك فى اسمائه
بحسب ساير اللغات ان امكن واما اطلاق واجب الوجود وصانع
العالم وامثالهما فالظاهر انه بطريق الوصف لا بطريق التسمية كذا
قاله الجلال الدوانى قيل ولا يشكل باطلاق الصبور والشكور
والحليم والرحيم فانها وان كان فيها ايهام ما يستحيل على الله تعالى
الا ان نص الشارع بكونها من اسماء الله تعالى قد دفع الاشكال
وحل العقال وعما ورد فى الكتاب والسنة اسامى خارجة عن
التسعة والتسعين كالبار والكافى والدائم والبصير والنور
والمبين والصادق والمحيط والقائم والقريب والوتر والفاطر
والعلام والمليك والاكرم والمدبر والرفيع وذى الطول وذى
المعارج وذى الفضل وذى القوة والخلاق والمولى والنصير
والغالب والرازق والناصر وشديد العقاب وقابل التوب
وغافر الذنب ومولج الليل فى النهار ومولج النهار فى الليل
ومخرج الحى من الميت ومخرج الميت من الحى والسيد والقيوم
والحنان والمنان وقد شاع فى عبارات العلماء المريد والمتكلم

والشئ

وهو ايهام بما لا يليق

بناء على كلام الامام الغزالي

فانها يطلقان عليه تعالى على طريق التسمية دون التوصيف مع انه لم يرد من الشارع اذن فى اطلاقهما عليه تعالى

من الاسامى التسعة والتسعين الخارجة

فى الحديث قال رجل لرسول الله صلى الله عليه وسلم يا سيد فقال السيد هو الله تعالى

والشئ والموجود والذات والازل فالصانع والواجب وامثال
ذلك ولعل وجه التخصيص بالتسعة والتسعين لاختصاص
خاصة دخول محصيها الجنة او لاختصاص بزيادة فضيلة فى كفاية
المهمات وقضاء الحاجات او لاقتضاء الحكمة اخفاء بعض الاسماء
كذا قالوا والناظم رحمه الله لما نزه ذاته تعالى عن النقايص فى الابيات
السابقة استطرد فى هذا البيت تنزيه اسمه تعالى عن النقايص
ايضا لان تنزيه الاسم كتنزيه المسمى واجب لقوله تعالى سبح ربك
الاعلى ثم رجع الى تنزيه ما هو المقصود وهو تنزيه الذات
عن الاتحاد والحلول مع احاطة علمه جميع الاشياء فقال بكل
شئ محيط لا اتحاد له ٭ ولا حلول لدى اصحاب عرفان
الباء فى قوله بكل متعلق بمحيط قدم عليه للضرورة ومحيط
خبر لمبتداء محذوف مصدر بالواو والجملة من قبيل عطف
القصة على القصة و تقدير البيت والله محيط علمه وقدرته
وارادته بكل شئ ومع تلك الاحاطة ليس له اتحاد ولا حلول
يعنى منزه ذاته وصفاته عن الاتحاد والحلول اما تنزهه تعالى
عنهما فلانهما من خواص الممكن اما الحلول يمكن اطلاقه
على طول العرض فى الجسم وطول الجسم فى المكان والاول احتياج
فى الوجود الى المحل الذى يجب تنزه الواجب عنه والثانى
هو التحيز الذى لا يتصف الواجب به واما الاتحاد لا يكون بين
اثنين مع بقاء الاثنينية الا ان يكون بطريق الانقلاب وهو
خلع المادة عن صورة و تصوره بصورة اخرى كانقلاب الماء

كما فى قوله تعالى الا انه بكل شئ محيط

قال جعفر ابن محمد الصادق من زعم ان الله تعالى فى شئ او من شئ او على شئ فقد اشرك لانه لو كان على شئ لكان محمولا ولو كان فى شئ لكان محصورا ولو كان من شئ لكان محدثا كذا فى كشف الغطاء

هواء بالتسخن وذا لا يتصور في حق الواجب قال المولى الخيالي وهذا
ضروري يجزم به العقل بعد تصور الطرفين على ما ينبغي وقد ينبه
عليه بانهما اذا اتحد فحال الاتحاد ان بقيا فهما اثنان لا واحد
وان عد ما كان الحاصل ثالثا مغايرا لهما وان بقي احدهما وعدم
الاخر امتنع الاتحاد ايضا اذ الموجود لا يتحد بالمعدوم واما انه لا
يحل في غيره فلان الحلول يلزم الاحتياج الى المحل الذي هو غيره
والواجب يلزمه الغناء عن الغير والتنافي بين اللازمين ملزوم
للتنافي بين الملزومين انتهى ثم اعلم ان عبارات العلماء قد اختلفت
في تفسير الحلول والاتحاد وفي تعيين القائلين بهما فالظاهر ان
الوجودية والحالية والاتحادية كلهم من الفرق الضالة يقولون ان في
كل موجود الله لم نزه فكفرهم اشد من كفر الثنوية كما قال علي
القاري في شرح بدء الامالي وفي ارشاد القاصد الى اسنى المقاصد
ومن الفرق الضالة الحلولية والاتحادية ومقالتهم متقاربة الا ان
تصورها عسر فيقال ان الحلولية يدعون حلول روح القدس
في قلوبهم عند نهاية العرفان والتجرد والحسين بن منصور
الحلاج نقال عنه هذه المقالة ويقال ان الاتحادية يدعون اتحاد
سر العبد بالمعبود عند نهاية عبادته وبالجملة فالتعبير عن
مذهبهم مشكل فكيف تحقيقه انتهى وفي المقاصد والقول بالحلول
او الاتحاد يحكى عن النصارى في حق عيسى عم وعن بعض الغلاة
في حق ائمتهم وعن المتصوفة في حق ملكهم واما ما يدعي بعضهم
من ارتفاع الكثرة عند الغناء في التوحيد او انه لا كثرة في الوجود

والمراد بروح القدس روح عيسى عليه السلام

اصلا فبحث اخر انتهى وقال بهاء الدين زاده في شرح فقه الاكبر
وخالفت النصارى في هذين الاصلين بقولهم باتحاد ذات الله
وصفته ببدن عيسى عليه السلام او نفسه فهذه ستة اقوال كلها
باطلة لبطلان الحلول والاتحاد وكذا خالف فيهما النصرية و
الاسحاقية من غلاة الشيعة قالوا ظهور الروحاني والجسماني في
غير ممكن في طرف الشر كظهور الشياطين في صورة انسان و
الفاتر الشرود وفي طرف الخير ايضا كظهور الملك بصورة دحية
الكلبي فلا يبعد ان يظهر الحق بصورة الكمل تكميلا للناقصين
فاذا جاز فالاولى بالظهور فيه الانسان ومن افراده العترة
الطاهرة اي علي كرم الله وجهه واولاده ومن افرادهم من اتصف
بالصفات الفاضلة حتى اجترؤا على اطلاق لفظ الاله على من
اعتقدوه ائمة تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا واما القائلون
بان الواجب عز اسمه وجود مطلق موجود بالذات واحد حقيقي
لا كثرة فيه اصلا فهم بمعزل عن الحلول والاتحاد الا ان علماءنا
ردوا عليهم وقالوا ان هذا القول اشد شناعة من القول
بالحلول للزوم مخالطة الواجب سبحانه وتعالى بالاشياء
حتى بالقاذورات لكن اذا لم تكن المخالطة مخالطة الاجسام
بالاجسام بل مخالطة الكلي بالجزئي والمعنى بالصورة هل يوجب
نقصانا في ذاته تعالى ام لا فموضع تامل فان مخالطة شعاعات
الشمس بالقاذورات لا يوجب لها نجاسة مع ان هذه المخالطة
من جنس المخالطات الجسمانية على ان القائلين المذكورين

والمراد من الملك جبرائيل عليه السلام

يسندون قولهم الى اذواقهم العزيزة في حالاتهم الشريفة و
انسلاخاتهم اللطيفة الحاصلة من الرياضات المديدة والمجاهدات
الشديدة والاعراض عن الدنيا والاقبال على المولى وتطهير
السرائر وتصفية الضماير عن الاخلاق البهيمية والاوصاف السبعية
فالاحتياط كل الاحتياط في ان لا يتجاسر على رد قول امثال هؤلاء العلما
العاملين المعرضين عن الدنيا وشهواتها المقبلين على الله الراغبين
الى العقبى وقرباتها الصاحين عن سكر الهوى والشهوات المستغرقين
في بحار التجليات والمشاهدات فنحن نتوقف في شانهم ونكل قولهم
الى وجدانهم ونقول اللهم اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين
انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين انتهى قول
بهاء الدين زاده تخلصا ويؤيد التوقف ما قال العلامة علاء الدين
البخاري تلميذ التفتازاني حيث قال في رسالة مستقلة واعلم
ان للمحققين من ائمة الدين على ذكر حجة الاسلام في افاضة وجود
الممكنات من رب العالمين كلاما ربما يتوهم القاصرون في العلوم
العقلية انه كلام الوجودية وليس كذلك وهو ان افاضة الوجود
من الجود الالهي بالاختيار لا بالايجاب على الماهيات القابلة للوجود
وانبساطه فيها ليس كفيضان الماء من الاناء على اليد فان ذلك
بانفصاله عن الاناء واتصاله باليد وانما هو كفيضان نور الشمس
على بسيط الارض من غير انفصال شعاع من جرم الشمس واتصال
ببسيط الارض لا على ما توهمه البعض من ان ذلك ايضا بانفصال
واتصال بل نور الشمس سبب لحدوث شيء على بسيط الارض يناسبه

في النوريه

في النورية وان كان النور المنبسط على البسيط اضعف من نورها
فليس فيه الا مجرد سببية من غير انفصال واتصال كذلك الجود
الالهي سبب لحدوث الوجود في قوابل الوجود ويعبر عن ذلك
بالفيض فهؤلاء العارفون جعلوا وجودات القوابل حادثة
حاصلة من الجود الالهي مسببة عنه لا انهم جعلوا الوجود
المطلق الذي هو الواجب عند الوجودية عين وجود القوابل على
ما ذهب اليه الوجودية انتهى والحاصل ان بعض العلماء رد قول
القائلين المذكورين من الصوفية ردا شنيعا وبعضهم اول
قول هؤلاء العارفين ولم يتجاسر على الرد للاحتياط في
امر الدين وصاحب المقاصد مع جلالة قدره لم يصرح بالرد
عليهم بل قال واما ما يدعي بعضهم من ارتفاع الكثرة عند الفناء
في التوحيد وانه لا كثرة في الوجود اصلا فبحث اخر انتهى
وانا الفقير لا ارده ولا اتدين به واقول ان الله تعالى متصف
بصفات الكمال ومنزه عن النقصان والزوال وهو الكبير المتعال
وهذا هو الطريق الاسلم والله هو الاحكم والاعلم وظاهر كلام
الخيالي يشير الى هذا الطريق حيث قال ظاهر هذا الكلام يوافق
لما ذهب اليه جماعة من الصوفية الى اخر ما قال ثم قال فالمراد
انه تعالى يحيط بكل شيء علما ولا يتحد بشيء منها اي لا يصير بعينه
شيئا منها انتهى يعني لا يصير وجود المخلوق عين وجود الخالق
ولا ان الوجود واحد بالعين لان هذا قول اهل الاتحاد الذين هم
اضل العباد وايضا ان المراد من الاحاطة في كلام الناظم هو الاحاطة

اي الخالق

قال الفقير.. الى وضع المرتبة هي توحيد الصمد بتقييد وهي الفناء في التوحيد

فيه لطافة فتامل

هو هو وانما بجهة ربذة من حيث اوجده
الله تعالى بقدرته من حيث اوجده

م ر د
ه بعد ذلك بحيث اى الله تعالى وحده اى الاشياء
فى الوجود علم ما سواه من غير الله والاطلاع
طريق قلب الاعيان

ط بعد ان ذلك لا على طريق
ولا على طريق الاتحاد لا يتميز لا حقيقة له بل علم معه
ان المخلوقات لا تتميز استقلالا ولهم فى نظر العقل
ومعرفته فى تلك الحال كذا قال الامام العارف

ط فوق النعت بعده وقيم النصوص
ومعنى الغيبة ان يغيب عن حظوظ
نفسه فلا يراها وهى اغنى الحظوظ
فاخذ معه موجوده فيه غير ان غايب
عنها بشهود ما للحق انتهى

من جهة العلم لا الاحاطة الذاتية كما يشعر به ظاهر كلام الناظم اقول
لعل وجه الظهور ذكر الاحاطة مع نفي الحلول والاتحاد وهو عين
مذهب الصوفية ويدل عليه ايضا قوله لدى اصحاب عرفان لان كلمة
لدى بمعنى عند يشعر كون هذا الحكم مذهبا لفريق ويومى اليه
ايضا قوله اصحاب عرفان فقول من قال فلا ينطبق كلامه على
هذا المذهب نشاء من قلة التدبر والادب وذكر بعضهم ههنا
مذهبا اخر واثنى عليه وهو ان السالك اذا انتهى سلوكه
الى الله تعالى وفي الله تعالى يستغرق في بحر التوحيد والعرفان بحيث
يضمحل ذاته في ذاته وصفاته في صفاته ويغيب عن كل ما سواه
ولا يرى في الوجود الا الله تعالى وهذا الذي يسمونه الفناء في التوحيد
واليه يشير الحديث القدسي ان العبد لا يزال يتقرب الي بالنوافل
حتى احببته فاذا احببته كنت سمعه الذي به يسمع وبصره
الذي به يبصر وحينئذ ربما يصدر عن السالك عبارات تشعر
بالحلول والاتحاد لقصور العبارة عن بيان تلك الحال وتعذر الكشف
عنه بالمقال كذا في شرح المقاصد لكن قيل الاستغراق في بحر التوحيد
والعرفان والاضمحلال المنقسم على الذات والصفات والسكر والغيبة
عن الوجود من منكرات العقل والشرع لافضائه الى الفتور عن
الطاعات والقصور في العبادات ومعنى الحديث صرف الاعضاء
الى ما خلق له في تحصيل رضاء الله تعالى لا الى غيره انتهى اقول
قد فسرت الغيبة عند اهل الحق بانها غيبة قلب السالك عن
علم ما يجري من احوال الخلق بل من احوال نفسه بما يرد عليه من

الحق

الحق اذا عظم الوارد واستولى عليه سلطان الحقيقة فهو حاضر
بالحق غايب عن نفسه وعن الخلق ومما يشهد على هذا قصة
النسوة اللاتي قطعن ايديهن حين شاهدن يوسف عليه
السلام فاذا كانت غيبة مشاهدة جمال يوسف مثل هذا
فكيف يكون غيبة مشاهدة انوار ذي الجلال والاكرام و
كذلك تفسير السكر عندهم الان وارد السكر قوي وهو يعطي
الطرب والالتذاذ فالسكر اقوى من الغيبة واتم منها هكذا
ذكر السيد الشريف في تعريفاته فالولي في حال غيبة محفوظ عما
يخالف الشرع القويم كما حكي ان ابا الحسين النوري رحمه الله بقي
سبعة ايام في منزله لم ياكل ولم يشرب ولم ينم قائما يدور في البيت
ويقول الله الله فاخبر للجنيد بذلك فقال انظروا محفوظ عليه
اوقاته ام لا فقيل انه يصلي الصلوات الفرايض في اوقاتها فقال
الحمد لله الذي لم يجعل للشيطان عليه سبيلا وقيل للشبلي ما
علامة صحتك في حالك فقال لا يجري علي في اوقات الغيبة ما
يخالف حال الصحو انتهى كذا في كشف الغطا واما معنى الحديث
المذكور في شرح المقاصد فهو كون الباري تعالى معاونا لعبده
ونحا فظا له مدبرا لاموره كسمعه وبصره ويده يقال فلان
بصر فلان ويد فلان به يبصر وبها يبطش ومن ذهب الى غير
هذا المعنى فقد خرج عن النهج والجادة قال عطو في شارح المشارق
على ان الاستغراق في بحر التوحيد والعرفان والاضمحلال والغيبة
عن الوجود والابدان احوال نادرة تقع للعارف احيانا ولا تدوم

ه الوارد في عرفهم ما يرد على
القلب من الخواطر المحمودة مما لا يكون
بتعمل العبد اي بكسبه بل هو كلام
نفهمه العبد من غير صوت

ه وهو اسم كتاب للشيخ الامام
بدر الدين حسين ابن الاهدل
اليمني الاسباطي

ع الحال عند اهل الحق معنى يرد على
القلب من غير تعمد ولا اكتساب
من طرب او خوف او شوق او غير
ذلك

الصحو هو رجوع الى الاحساس
بعد الغيبة كذا في الرسالة

غ فيه يعلم ان ما ذكره اهل الحق
من الغيبة والفنا ونحو ذلك انما
هي احوال تطرق احيانا ولا تدوم

حتى قال الغزالي في الاحياء تكون كالبرق الخاطف وهو الاكثر والدوام
نادر عزيز واذا فهمت ما قررناه تبين لك ضعف قول من قال
ان الغيبة والاضمحلال من منكرات العقل والشرع اذ لا تنكر هذه الحال
من الولي العارف لانه لا يمتنع على قدرة الله تعالى شيء ممكن اذا اراد ان
يحجب الولي او فاته عن شهود غيره فلا يشهد الا الله تعالى مع
حفظ قواعد الشريعة وذلك ليس بعزيز على الله ولان تلك الاحوال
عبودية للعارف وهي اقوى من العبادة لان العبودية هي الرضاء بما
يفعل الرب والعبادة فعل ما يرضى منه الرب والرضاء فوق العمل حتى
كان ترك الرضاء كفرا وترك العمل فسقا ولذلك تسقط العبادة
في الاخرة دون العبودية فانها ثابتة في الدنيا والاخرة فالعبادة
لعوام المؤمنين والعبودية للخواص لما فيها من زيادة التذلل والتبري
من الحول والقوة كذا في الرسالة ولا في قول الناظم لا اتحاد لنفي الجنس
واتحاد اسم لا وله خبرها ولا حلول عطف على سابقه وخبر لا الثانية
محذوف بقرينة المذكور ولدى ظرف لفحوى الكلام اي انتفى الاتحاد و
الحلول لدى اصحاب عرفان ويجوز ان يكون خبرا ثانيا في اضافة
الاصحاب الى العرفان من قبيل اضافة المحل الى الحال ولما نفى الاتحاد
والحلول اللذين هما من خواص الممكن شرع في نفي الاتصال بالاحياز
والاحيان والاتصاف بالاشكال والالوان الذين هما من خواص
الجسم الموجود في الاعيان وان علم نفيهما من نفي الجوهرية في
السابق الا ان الناظم قصد المبالغة وتاكيد الحكم في اللاحق ردا
لبعض اهل الملة من المجسمة والكرامية فقال ولا اتصال

لان الجوهر هو الشيء
المتحيز بالذات

من اصحاب ابي عبد الله بن كرام
الكافر ذهبوا الى التجسيم
ويجوزون قيام الحوادث بذات الله
تعالى

اي نفي الاتصال والاتصاف

باحياز

باحياز واوقات ولا اتصاف باشكال والوان لا في قوله
ولا اتصال لنفي الجنس واتصال اسمها والباء في باحياز متعلق
بالاتصال وخبر لا محذوف اي لا اتصال باحياز ثابت له تعالى
كقوله تعالى فلا فوت اي فلا فوت لهم فقول من قال ثم لا بد من
تقدير وصف حذف لدلالة المقام اذ ليس المقصود نفي
مطلق الاتصال والخبر محذوف والتقدير ولا اتصال كائنا
له باحياز واوقات ثابت غلط فاحش من وجهين الاول
انه قال في اول كلامه لا هذه لنفي الجنس بنفي جنس اتصاله تعالى
باحياز واوقات وهذا القول يناقض لقوله اذ ليس المقصود
نفي مطلق الاتصال والثاني انه يلزم من تقدير الوصف اثبات
الاتصال له تعالى لان المنفي على هذا التقدير يكون الاتصال المقيد
لا المطلق ولا يلزم من نفي المقيد المطلق والمقصود هنا نفي جنس
الاتصال بالاحياز عن ذات الله تعالى نعوذ بالله من الحور بعد
الكور قوله واوقات جمع وقت عطف على احياز وعموم احياز
واوقات من جهة الصيغة والمعنى كما عرف في علم الاصول
والمراد نفي جنس الاتصال بجميع الحيز والوقت فقول الشارح
العالي وهذا ابلغ من قوله ولا اتصال بحيز ووقت للفرق
بين نفي جنس المفرد ونفي جنس الجمع وهذا ليس مثل لا رجل
ولا رجال فان الاول فيه ابلغ غلط فاحش ايضا من وجهين
الاول ان الاحياز والاوقات هنا ليسا بمنفيين بل المنفي هو
الاتصال المقيد بالاحياز والاوقات فلا معنى لقوله للفرق بين

١٤
الجزء الرابع من
القصيدة النونية
بخط جامعه

رد

كما لا يلزم من نفي الخاص
نفي العام كذا في الانقان

اي النقصان بعد الزيادة

قوله غلط فاحش خبر
لقوله فقول الشارح

رد

نفي جنس المفرد ونفي جنس الجمع الى اخر ما قال والثاني ان المعدول عنه وهو قول لا اتصال بجيز ووقف لا يصح وقوعه في كلام الناظم حتى يحتاج الى نكتة العدول الى المعدول واعراب قول ولا اتصاف الخ كاعراب الشطر الاول بلا تفاوت وبين الانفصال والاتصال جناس لاحق من علم البديع والاشكال جمع شكل والشكل الهيئة الحاصلة للجسم بسبب احاطة حد واحد بالمقدار كما في الكرة او حدود كما في المضلعات من المربع والمسدس والالوان جمع لون واللون هو الهيئة الحاصلة للجسم كالسواد والحمرة واما ادلة نفي هذه الاشياء عن ذاته تعالى فمذكورة في الكتب الكلامية على التفصيل ونحن نذكر كلامهم على طريق الاجمال لئلا يؤدي الى الفتور والملال اما انه تعالى ليس له اتصال بمكان وحيز فلانه لو كان في حيز فلا يخلوا اما ان يتفرد انيتين او لا وعلى كلا التقديرين يلزم كونه تعالى محلا للحوادث وانه باطل قطعا وقد يقال لو تحيز فاما في الازل فيلزم قدم الحيز وفيما لا يزال فيلزم كونه تعالى محلا للحوادث وقد يستدل على ذلك ايضا بانه تعالى لو كان في مكان فاما ان يكون في جميع الامكنة فيلزم تداخل المتحيزات ومخالطة الواجب لما لا ينبغي كالقاذورات او في بعضها وان كان لمخصص لزم الاحتياج والا لزم الترجح بلا مرجح وفي المواقف ان الرب لو كان في جهة ومكان لزم قدم المكان وقد برهنا ان لا قديم سوى الله تعالى وعليه الاتفاق انتهى واما عدم اتصاله تعالى بالاوقات فلان الزمان عندنا عبارة عن متجدد يقدر به متجدد اخر والاول معلوم

والثاني

والثاني مبهم فاذا قيل متى جاء زيد يقال عند طلوع الشمس اذا كان المخاطب مستحضرا لطلوع الشمس ولم يكن مستحضرا لمجيء زيد وقد يتعاكس كما اذا قال غيره متى طلوع الشمس يقال حين جاء زيد لمن كان مستحضرا لمجيء زيد دون طلوعها ولذلك اختلف الزمان بالنسبة الى الاقوام فيقدر كل واحد منهم المبهم بما هو معلوم عنده وعند الفلاسفة هو عبارة عن مقدار حركة الفلك الاطلس وذهب بعض الفلاسفة الى انه (اي الزمان) حركة الفلك الاعظم وبعضهم الى انه الفلك الاعظم ويسمونه عند اهل الشرع العرش العظيم والله تعالى منزه عن كل ذلك واما انه تعالى لا يتصف بشيء من الاشكال والالوان فلكونهما من خواص الاجسام والمقادير والله تعالى منزه عنهما وكذلك لا يتصف ذاته تعالى ايضا بالفرح والغم والغضب والالم والكدر واللذة عند اهل الملة خلافا للفلاسفة فانهم لما تفحصوا عن ماهية اللذة واستقر رايهم على انها ادراك الملايم من حيث انه ملايم وليس لله تعالى شيء اشد ملايمة من ذاته حكموا بان في ادراكه لذة لا تكون فوقها لذة وقد يحصل نبذة من ذلك لبعض المتجردين عن جلباب البدن فلذلك تراهم معرضين عن الدنيا وما فيها ومتوجهين الى ذلك الجناب القدسي بالكلية ثم اعلم ان المخالفين في هذا الاصل هو المجسمة ويقال لهم الكرامية ومن المخالفين ايضا المشبهة الذين التزموا ظواهر الكتاب والسنة ومنعوا التاويل قال المولى الخيالي ذهب جماعة من اهل الملة الى انه تعالى في مكان

قوله ليس له اتصال بمكان وحيز يشير الى ان المكان والحيز لفظان مترادفان لكن قال بعض الافاضل ان الحيز غير المكان لان الذي يملؤه الجسم والمكان الذي يستقر عليه الجسم فالحيز والمكان امران متباينان في لواحق الاجسام وتوابعها حتى لو فرض ان الاجسام لم تخلق لم يخلق الحيز والمكان فالمكان هو الذي يستقر عليه الحيز لا قديم وانما كانت فيه قلع الاحجار الامكان كذا في الحاشية الوجيز

اي الغضب بمعنى غليان دم القلب والرضا صفتان والا فالغضب بلا كيفية من صفاته تعالى

وجهة واحتجوا عليه بوجوه بعضها عقلية وبعضها نقلية اما
العقلية فمنها ان العقل جازم بالضرورة بان كل موجود اما متحيز
او حال فيه ولما امتنع حلوله تعالى في شيء تعين انه متحيز ومنها
انا نجزم ايضا بان كل موجودين اما متصل احدهما بالاخر او منفصل
عنه واياما كان يجب ان يكون الواجب تعالى في جهة وحيز ومنها
انه تعالى اما ان يكون داخلا في العالم فيكون متحيزا او خارجا
عنه فيكون في جهة والجواب عن الكل منع الحصر كيف وتركيب
تلك المنفصلات ليس من النقيضين ودعوة الضرورة في محل النزاع
مما لا يسمع سيما اذا كان الجمهور على خلافه فانهم قد صرحوا بتثليث
تلك التقسيمات والجزم بالانحصار انما هو من الاحكام الوهمية الكاذبة
واما النقلية فكثيرة كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وان
استكبروا فالذين عند ربك اليه يصعد الكلم الطيب وكقوله
عليه السلام للجارية الخرساء اين الله فاشارت الى السماء ولم
ينكر عليها وحكم باسلامها والجواب انها ظنيات فلا تعارض
للقطعيات الدالة على نفي المكان والجهة فاما ان نفوض العلم
بمعانيها الى الله تعالى مع اعتقاد حقيقتها كما هو داب السلف ايثارا
للطريق الاسلم او نأول بتاويلات متطابقة للادلة القطعية
على ما عليه الخلف سلوكا الى السبيل الاحكم انتهى اقول ما قاله
الخيالي خلاصة ما قاله المحقق التفتازاني في شرح المقاصد وقال
في شرح المقاصد ايضا فان قيل فما بال الكتب السماوية والاحاديث
النبوية تشعر في مواضع كثيرة بثبوت ذلك من غير تصريح بنفي

ذلك

ذلك ولو في موضع وكررت بتاكيد سائر المهمات مثل وجود الصانع
وتوحيده وعلمه وقدرته وحشر الاجساد مع ان هذا ايضا من المهمات
حقيق بغاية التاكيد لما تقرر في فطرة العقلاء من التوجه الى
العلو عند الدعاء اجيب بانه لما كان التنزيه عن الجهة مما يقصر
عنه عقول العامة حتى تكاد تجزم بنفي ما ليس في الجهة كان الانسب
في خطاباتهم والاليق بدعوتهم الى الحق والاقرب الى صلاحهم
ما يكون ظاهرا في التشبيه وكون الصانع في اشرف الجهات مع
تنبيهات دقيقة على التنزيه المطلق عما هو في سمات الحدوث
وتوجه العقلاء الى السماء ليس من جهة اعتقادهم انه في السماء
بل من جهة ان السماء قبلة الدعاء اذ منها يتوقع الخيرات والبركات
وهبوط الانوار ونزول الامطار انتهى وهذا توجيه مقبول
عند العلماء الفحول والحاصل ان الله تعالى خلق الامكنة والازمنة
والاشكال والالوان والاحوال المختلفة وكان الله ولم يكن معه شيء
فالان على ما كان وروى الحاكم وابن حبان في حديث بريدة قال
عليه السلام كان الله ولا شيء غيره ثم اعلم ان صفات الله تعالى
ان كان مدلولها نفيا لامر لا يليق لشانه تعالى فهي من الصفات
السلبية كالقدم والبقاء مثلا وان كان مدلولها اثباتا لما يليق
له تعالى فهي من الثبوتية كالعلم والقدرة مثلا والصواب ان
السلبية غير منحصرة اذ ليس لحصرها دليل عقلي ولا نقلي وقيل
ان صفاته تعالى مطلقا لا تنحصر في عدد اذ كمالاته تعالى لا نهاية
لها ولكن لم يكلفنا الله تعالى الا بمعرفة ما نصب لنا عليه دليلا

وهي عشرون صفة كما ذكره السنوسي رحمه الله والناظم ولما فرغ
من بعض الصفات السلبية شرع في الصفات الثبوتية على مقتضى
تقديم السلب على الاثبات فقال حيٌّ سميعٌ بصيرٌ عالمٌ
شاءٍ ذو قدرةٍ وكلامٍ غيرِ الحانِ قوله حي خبر مبتدا المحذوف
اي هو حيٌّ متصف بصفة الحيوة والجملة استينافية وقوله سميع معطوف
على حي بحرف عطف محذوف للضرورة وكذا الباقي وفي قوله شاء قلب
واعلال مثل اعلال قاض وفي ذكر لفظ شاء اشارة الى ان معنى الارادة
والمشية واحد في حق الله تعالى عندنا وان اختلفنا في حق العباد
قوله ذو قدرة وكلام غير الاسلوب في الشطر الثاني لاجل الوزن
وللاشارة الى ان صفات الله تعالى منقسم على قسمين صفات المعنوية
وصفات المعاني فالشطر الاول ايماء الى الاول والثاني الى الثاني وكل
واحدة من الصفات المعنوية والمعاني سبعٌ اما المعنوية وهي
حي سميع بصير عالم مريد قادر متكلم واما المعاني فهي الحياة
والسمع والبصر والعلم والارادة والقدرة والكلام فذكر من
المعنوية خمساً صراحة واثنين ضمناً وذكر من المعاني اثنتين
صراحةً وخمساً ضمناً فصارت مجموع الصفات المذكورة في هذا
البيت سبعاً صراحة واربع عشرة بعضها صراحة وبعضها
خذ هذا البيان فانه واضح عند الاعيان وأما قول الشارح
العالي وفي ذكر بعض الصفات بالمشتق وبعضها بمبداء
الاشتقاق اشارة الى زيادة الصفات على الذات كما هو المذهب
ليس في محله اذ لو ذكر كلها بالمشتق يفهم زيادة الصفات

على الذات

على الذات وكذا لو ذكر كلها بمبدا الاشتقاق لان مجرد
ذكر الصفات يشعر مذهب اهل الحق قال في شرح المقاصد
لا خفاء ولا نزاع في ان اتصاف الواجب في السلبيات مثل كونه
تعالى واحداً وليس في جهة وحيز لا يقتضي ثبوت صفات
له وكذا بالاضافات والافعال مثل العلي العظيم والاول والآخر
والقابض والباسط والخافض والرافع ونحو ذلك وانما الخلاف
في الصفات الثبوتية الحقيقية مثل كونه العالم والقادر فعند
اهل الحق له تعالى صفات ازلية زائدة على الذات فهو عالم له علم
وقادر له قدرة وحي له حيوة وكذا في السميع والبصير والمتكلم
وغير ذلك انتهى وقال بعض الافاضل اعلم انه لا خلاف بين
المتكلمين كلهم والحكماء في كونه تعالى عالما قادرا مريدا متكلما
وهكذا في سائر الصفات ولكنهم تخالفوا في كون الصفات
عين ذاته او لا هو ولا غيره فذهب المعتزلة والفلاسفة
الى الاول وجمهور المتكلمين الى الثاني والاشعري الى الثالث
وادلة كل منهم فيما ذهبوا اليه مع ما فيها من الجرح والتعديل
مبينة في الكتب الكلامية وقال الدواني ان مسئلة زيادة
الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول التي تتعلق بها
تكفير احد الطرفين وقد سمعت عن بعض الاصفياء انه قال
عندي زيادة الصفات وعدم زيادتها وامثالها مما لا يدرك
الا بالكشف ومن اسندها الى غير الكشف فانما يتراى له ما كان
غالبا على اعتقاده بحسب النظر الفكري ولا ارى باسا في

كقوله تعالى [illegible] وقد يضمر الواو في غير الضرورة ايضا
لا احد المعنى انه لو كانوا في الوجب [illegible] ولو انهم وفقت لا الاجب
ما احكمهم عليه لو كانوا [illegible] من كتب التفاسير [illegible]
والنظائر من كتب الفقه وفي نفسها فانها
تلك صفة موجودة في نفسها معنوية معني
نسمي في الاصطلاح صفة معنوية [illegible]
كالقادرة مثلا وان كانت غير موجودة
في نفسها بحيث صفة البارى ودائم
ثبت لكون ذات البارى الخ قادرة كذا قاله السنوسي [illegible]

اعلم ان الصحابة والتابعين وغيرهم
من المجتهدين رضوان الله تعالى عليهم اجمعين
قد اجمعوا على ان كل صفة من صفات الله
تعالى لا هو ولا غيره كما ذكره الشارح
والمعنى انها لا هو بحسب المفهوم
الذهني ولا غيره بحسب الوجود
الخارجي فان مفهوم الصفات
غير مفهوم الذات على القاري
شرح فقه الكبير [illegible]

اعتقاد احد طرفي النفي والاثبات في هذه المسئلة انتهى وانت
تعلم ان هذا يخالف ما في التاتارخانية من ان من قال ان الله عالم
بذاته ولا يقول له العلم قادر بذاته ولا يقول له القدرة يحكم بكفره
لانه نفي الصفات ومن نفى الصفات فهو كافر وقال علي القاري
في شرح بدء الامالي والتحقيق ان من قال الصفات غير الذات
نظر الى ان الصفة قائمة بالذات وتقدم الذات من الضروريات
ومن قال الصفات عين الذات نظر الى ان الذات غير منفكة عن
الصفات ومن قال لا عين ولا غير لانها لو كانت عينا لكانت ذواتا
ولو كانت غيرا لزم التركيب وهو من المحالات والله اعلم
بحقيقة الحالات والعجز عن درك الادراك ادراك والبحث
عن سر ذات الله اشراك انتهى وقال بعض الاعيان واعلم
ان الصفات على ثلاثة اقسام عين محض وغير محض ولا هو
ولا غيره الاول الوجود على مذهب الاشعري والثاني الاضافات
والسلوب والثالث الصفات الثمانية اللاتي سبع منها المتفق
عليها بين الماتريدية وبين الاشعرية واما المختلف فيها وهي
صفة التكوين التي اثبتها الماتريدية حيث قالوا انها صفة
حقيقية ازلية زائدة على السبع المشهورة ومذهب الاشعري
انه من قبيل الاضافات لا تحقق لها في الخارج ثم اعلم ان بعض
العلماء قسم الصفات المعاني الذاتية الى اربعة اقسام قسم لا يتعلق
بشيء وهو الحيوة وقسم يتعلق بالممكنات فقط فهو القدرة و
الارادة وقسم يتعلق بجميع الموجودات وهو السمع والبصر

او التكوين

وقسم

وقسم يتعلق بجميع اقسام الحكم العقلي اى الواجبات و
المستحيلات والجائزات وهو العلم والكلام واعم الصفات
المتعلقة العلم والكلام وبين متعلق القدرة والارادة ومتعلق
السمع والبصر عموم وخصوص من وجه فتزيد القدرة والارادة
بتعلقهما بالمعدوم الممكن وتزيد السمع والبصر بتعلقهما بالموجود
الواجب كذات الله تعالى وصفاته ويشترك القسمان في تعلقهما
بالموجود الممكن وقال اهل الحق تعلق القدرة تابع للارادة و
تعلق الارادة للعلم فالناظم رحمه الله قدم ما يدل على الحيوة
لعدم تعلقها بشيء ولان الصفات البواقي تابعة لها متوقفة
عليها ثم اشار الى قول اهل الحق حيث قدم العلم على الارادة و
الارادة على القدرة ثم لا بد لنا ان نذكر معاني هذه الصفات
في حقه تعالى وان نبين برهان وجوب اتصافه تعالى بكل منها
عندنا من غير تعرض لقول المخالفين وادلتهم فنقول
وبالله التوفيق الحيوة صفة ازلية قائمة بذاته تعالى تقتضي
صحة اتصافه موصوفة بالعلم والقدرة وكونه تعالى حيا لازم
للحيوة القائمة بذاته واما السمع والبصر فقال شارح السنوسية
السمع والبصر صفتان ينكشف بهما الشيء ويتضح كالعلم الا ان
الانكشاف بهما يزيد على الانكشاف بالعلم بمعنى انه ليس عينهما
وذلك معلوم في الشاهد بالضرورة انتهى وكذا قال
السيوطي في النقاية وقال علي القاري في شرح فقه الاكبر فالسمع
صفة تتعلق بالمسموعات والبصر صفة تتعلق بالمبصرات فتدرك

اى العلم

ادركاتنا لا على سبيل التخيل والتوهم ولا على طريق تاثير حاسته
ووصول هواء فانه تعالى سميع بالاصوات والحروف والكلمات بسمعه
القديم وبصير بالاشكال والالوان ببصره القديم ولا يلزم من قدمهما
قدم المسموعات والمبصرات كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم
المعلومات والمقدورات ثم قال واما قول السيوطي في النقاية من
انهما صفتان يزيد الانكشاف بهما على الانكشاف بالعلم فانما يصح
بالنسبة الينا حيث يزيد العلم بهما لدينا واما بالنسبة اليه
سبحانه وتعالى فصفاته كلها كاملات كما انه كامل في الذات فلا
تقبل الزيادات انتهى وكونه تعالى سميعا وبصيرا لازمان للسمع
والبصر القائمان بذاته تعالى **واما العلم** فهو صفة ينكشف المعلومات
عند تعلقها بها انكشافا تاما لا يحتمل النقيض بوجه من الوجوه
فالله تعالى عالم بجميع الموجودات لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في
العلويات والسفليات وكونه تعالى عالما لازم للعلم القائم بذاته
تعالى **واما الارادة** فهي كالمشية صفة قديمة زائدة على الذات
قائمة به تخصص احد طرفي الشيء من الفعل والترك بالوقوع في
احد الاوقات مع استواء نسبة القدرة التي الى جميع الممكنات
وكونه تعالى مريدا وشائيا لازمان للارادة والمشيئة **واما القدرة**
فهي صفة تؤثر في ايجاد الممكن واعدامه فتأثير القدرة فرع
تاثير الارادة وتاثير الارادة على وفق العلم عند اهل الحق كما ذكرناه
انفا فكل ما علم الله تعالى انه يكون من الممكنات او لا يكون فذلك
مراده تعالى والمعتزلة قبحهم الله تعالى جعلوا تعلق الارادة تابعا

للامر

للامر فلا يريد عندهم مولانا عز وجل الا ما امر به من الايمان والطاعة
سواء وقع ذلك اذ لا فعندنا ايمان ابي جهل مأمور به غير مراد له
تعالى لانه عز وجل علم عدم وقوعه وكفر ابي جهل منهي عنه وهو
واقع بارادة الله تعالى وقدرته وعند المعتزلة قبح الله رايهم
ايمانه هو المراد لله تعالى لا كفره فيلزمهم انه وقع نقص في ملك
مولانا عز وجل اذ وقع فيه على قولهم ما لا يريده من له ملك السموات
والارض وما بينهما تعالى عن ذلك علوا كبيرا وكونه تعالى قادرا
لازم للقدرة القائمة بذاته تعالى **واما الكلام** فهو صفة ازلية
قديمة قائمة بذاته تعالى مغايرة للعلم والارادة وساير الصفات ليست
بحرف ولا صوت ولا تقبل العدم ولا ما في معناه من السكوت ولا
التبعيض ولا التقدم ولا التاخير قال صاحب المقاصد ثم كلامه
تعالى عندنا صفة ازلية منافية للسكوت والآفة يدل عليها
بالكتابة او العبارة ليس من جنس الاصوات والحروف انتهى
والحاصل ان كلام الله تعالى عند اهل السنة هو معنى قائم بذاته
تعالى ليس بحرف ولا صوت بل هو مفهوم هذه الفاظ والحروف
المسمى بالكلام النفسي واليه اشار الناظم رحمه الله بقوله وكلام
غير الحان اي وذو كلام ليس بالفاظ ولا اصوات لان الالحان
جمع لحن بالفتح والسكون بمعنى اللفظ والصوت وقد يجيء
بمعنى الخطاء في الكلام اي ذو كلام نفسي يعبر عنه بكلام لفظي
ليس فيه خطاء واختلال والله اعلم بحقيقة الحال هذا الذي
ذكرناه في تفسير هذه الصفات هو الثابت في الكتاب والسنة

وهو الحق الواجب في معرفة الله كما قال الامام الاعظم في اخر الفقه
الاكبر نعرف الله تعالى حق معرفته كما وصف نفسه في كتابه بصفاته
انتهى واما معرفة كنه هذه الصفات على وجه الكمال مع احاطة
جميع الاحوال فهي ليست من مقدورات البشر وانما هي من مقدورات
خالق القوى والقدر واما برهان وجوب اتصافه تعالى بالحيوة و
العلم والارادة والقدرة فانه لو انتفى شيء من هذه الاربع لما وجد
شيء من الحوادث لما قدمنا ان تاثير القدرة الازلية في اثرها موقوف
ارادته تعالى والارادة موقوفة على علمه والاتصاف بهذه الثلث موقوف
على الاتصاف بالحيوة اذ هي شرط فيها ووجود المشروط بدون الشرط
مستحيل فاذا وجود حادث اي حادث كان موقوف على اتصاف
محدثه بهذه الصفات الاربع فلو انتفى شيء منها لما وجد شيء من
الحوادث والحيوان وهو خلاف الحس والعيان وايضا هذه
الصفات الاربع صفات كمال ونقايضها نقص والله منزه
عن النقايص هذا هو الدليل العقلي والبرهان العقلي في هذا العلم
اقوى من النقلي لكون حجية العقل سابقة على حجية النقل اذ لولا العقل
لما ثبت صحة النقل كذا قال بعض الافاضل في شرح السنوسية ولذا
قدمناه هنا ولاثبات كل واحدة من هذه الاربع على حدة تمسكات
مذكورة في المطولات واما الدليل السمعي فالقران العظيم مشحون
بهذه الصفات الاربع بحيث لا يمكن انكاره ولا بد منها قوله تعالى
الله لا اله الا هو الحي القيوم وانه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق
وهو اللطيف الخبير وفعال لما يريد والله على كل شيء قدير واما

برهان

ومن الوجوه الخمسة فيه ان الحيوة والعلم والارادة والقدرة صفات كمال واضدادها من الموت والجهل والعجز سمات نقص يجب تنزيه الله تعالى عنها مـه

واتفق المسلمون على اطلاق لفظ المتكلم على الله تعالى لكنهم اختلفوا في معناه فذهب اهل الحق الى ان كلامه تعالى
معنى قايم بذاته ليس بحرف ولا صوت ثم اختلف هؤلاء فذهب الحنابل منهم على ما نقل عنهم
الى انها صفة قديمة قائمة بذاته تعالى وذهب المعتزلة الى انها حادثة قائمة بغير ذاته
وذهب الكرامية الى انها حادثة قائمة بذاته تعالى مـه

برهان وجوب اتصافه تعالى بالسمع والبصر والكلام فالكتاب
والسنة والاجماع وايضا لو لم يتصف بها لزم ان يتصف باضدادها
وهي نقايص والنقص عليه تعالى محال والدليل الشرعي في هذه الثلث
اقوى من العقلي ولهذا قدمناه على العقلي كذا قال في الدرة الفاخرة
في معرفة من له الحمد في الاولى والاخرة قيل واعلم انه قد ذكر في
صفة الكلام قياسان متعارضان احدهما ان كلام الله صفة له
وكل صفة له فهي قديمة فكلامه قديم وثانيهما ان كلامه مؤلف
من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما يكون كذلك فهو
حادث فكلامه حادث فذهب اهل الحق الى حقيقة كل منهما
لقولهم بقدم النفسي وحدوث اللفظي وذهب المعتزلة الى حقيقة
الثاني وقدحوا صغرى القياس الاول والمشهور ان الحنابل انما
ذهبوا الى حقيقة الاول وقدحوا كبرى القياس الثاني وذهبت
الكرامية الى حقية الثاني وقدحوا كبرى القياس الاول وما اشتهر
في بعض الكتب الكلامية من ان اهل الحق انما صححوا القياس الاول
وقدحوا صغرى القياس الثاني فمبني على ان القران عندهم هو
النفسي فقط واما تسمية اللفظي فعلى سبيل التجوز او على ان النفسي
هو اللفظي من غير اعتبار الترتيب في الاجزاء وقد صرح محمد الشهرستاني
في كتابه المسمى بنهاية الاقدام بانه مذهب الحنابلة ايضا ورايت
في بعض شروح الكشاف ما يوافقه انتهى وفي كشف الغطا عن
التوحيد ان احمد بن حنبل وفضلاء اصحابه وساير علماء السلف
براء مما نسبوه اليهم واختلفوه عليهم وكيف يظن باحمد

ونظير ذلك قول صاحب البردة ايات حق من الرحمن محدثة قديمة صفة الموصوف
بالقدم وقال الشراح محدثة بحسب اللفظ وقديمة بحسب المعنى وكلا
الحكمين حق عند اهل الحق مـه

ای اجماع الامة من اهل السنة والجماعة قبل ظهور البدع وبعد ظهورها على اتصاف الله بهذه الصفات وتنزهه عن اضدادها مـه

مثل قوله تعالى اسمع واری وقوله تعالى ان الله سميع بصير مـه

ای اجماع الانبياء عليهم السلام والمليين وانه تواتر انهم يثبتون له الكلام مـه

قال شارح الجرابية والتحقيق ان الاعتماد في ثبوت السمع والبصر على الدليل النقلي لان الاعتماد فيهما على العقل ضعيف لان ثبوت الكمال انما يتحقق في الشاهد ولا يلزم كونه كمالا في الغائب نقرر في الشاهد كونه كمالا والشاهد كما ان ادراك اللذة والالم كمال في الشاهد الا ترى ان ادراكهما ممتنعان على الله تعالى وذاته كمال وهما من عوارض الاجسام والحال لانهما من خواص الذوات الحادثة تعالى منزه عن صفاته تعالى بالعقل ما احتجنا انما يعرف من صفاته تعالى ولم يدرك العقل عليه افعاله ولم يرد وجب الوقف ههنا الى السمع فاذا لم يرد وقد ورد في ولا شك ان السمع وهو السميع الصفتين عند قوله تعالى وهو السميع البصير وغير ذلك من الايات مـه

وغيرهم من العلماء ان يعتقدوا ان وصف الله القديم القائم بذاته هو
عين لفظ اللافظين ومداد الكاتبين مع ان وصف الله قديم وهذه
الالفاظ والاشكال حادثة بضرورة العقل وصريح النقل وقال
العز بن جماعة روينا بالسند عن الربيع عن احمد ان رجلا سأله
أصلي خلف من يشرب الخمر فقال لا فقال اصلي خلف من يقول القران
مخلوق فقال سبحان الله انهاك عن مؤمن وتسألني عن كافر و
قال فخر الاسلام علي البزدوي في اصول الفقه وقد صح عن ابي يوسف
رحمه الله انه قال ناظرت ابا حنيفة رحمه الله في مسئلة خلق القران ستة
اشهر فاتفق رايي ورايه على ان من قال بخلق القران فهو كافر وصح هذا القول
عن محمد رحمه الله ولما اثبت الناظم الصفات السبع المذكورة كأن سائلا
من طرف النافين وهم المعتزلة والفلاسفة سأل ان في اثبات الصفات
زائدة على الذات قولا بتعدد القدماء وهو كفر باجماع المسلمين
وقد كفرت النصارى باثبات ثلاثة منها فما بال من اثبت اكثر
من ذلك فاجاب الناظم المحقق بقوله **وَكَثْرَةُ القُدَمَاءِ غَيْرُ لَازِمَةٍ** ما
اذ لم تكن غيرها في عين يقظان الواو اعتراضية لرد من ظن
ان في اثبات الصفات الزائدة على الذات قولا بتعدد القدماء اذ
الواو قد يجيء للاعتراض عند من جوز الاعتراض في الاخر والكثرة
ضد الوحدة والقدماء جمع القديم كالشرفاء والشريف والكرماء
والكريم وغير لازمة خبر المبتدا اي كثرة القدماء غير لازمة لمن اثبت
الصفات الزائدة وقوله اذ لم تكن ظرف او علة لقوله غير لازمة وضمير
لم تكن راجع الى الصفات المذكورة في البيت السابق وضمير غيرها

١٦

راجع

راجع الى الذات المذكورة في ضمن الصفات هذا هو الموافق للعبارة
المشهورة بين العلماء كما قال في بدء الامالي صفة الله ليست عين ذات
ولا غيرا سواه ذا انفصال وقال علي القاري في شرحه وضمير سواه
عايد الى ذات وذكر مراعاة للادب وتنزيها للرب وما وقع في
بعض النسخ لم يكن بالتذكير فلعله سهو من قلم الناسخ وقوله في
عين يقظان تركيب اضافي متعلق بقوله غير لازمة واما تعلقه
بلم تكن فغير ظاهر وعين من الاسماء المشتركة ولها معان كثيرة
والمعنى المناسب لهذا المقام ثلاثة معان احدها بمعنى الحفظ
كما جاء في قوله تعالى في سورة القمر تجري باعيننا وثانيها بمعنى المنظر
كما جاء في قوله تعالى في الانبياء فاتوا به على اعين الناس وثالثها
بمعنى القلب كما جاء في قوله تعالى في الكهف الذين كانت اعينهم في
غطاء عن ذكري وانسب الثلاثة المعنى الاول ثم الثاني ثم الثالث
والموصوف محذوف بين المضاف والمضاف اليه اي في حفظ
شخص يقظان او في منظر شخص يقظان او في قلب شخص
يقظان من اهل العرفان ويجوز ان يكون العين بمعنى النظر
كما في القاموس وفي النهاية ورجل يَقُظٌ ويَقِظٌ يقظان اذا
كان فيه معرفة وفطنة انتهى وفي المصباح ورجل يقظان وامرأة
يقظى انتهى واذا ايقنت ما حررناه لك فقد تبين فساد قول
الشارح العلائي من وجوه شتى حيث قال واضافة عين الى يقظان
ليست من اضافة الموصوف الى الصفة لفقد المطابقة في
التذكير والتانيث اللهم الا ان لا يشترط صحة الوصفية

الاصلية فى الاضافة بان لايكون العدول عن التركيب الوصفى
تحقيقا والاولى ان يقول موصوف مضاف اليه والتقدير فى عين
جمع او قوم يقظان وهم اهل السنة الماتريدية والاشعرية وجر يقظان
بالكسرة الاشباع او التنوين للضرورة ولايخفى ما فيه من التكلف
لفظا او معنى وكانه اراد توصيف عين باليقظة الا ان الضرورة ابعده
فلو قال بدله فى قلب يقظان لكان اقل تكلفا انتهى وفى هذا البيان
تعمية للمرام وخبط فى الكلام اذ هو لم يفهم معنى مفردات الكلام
ومع هذا تصرف فى المقام واما الوجه الاول من وجوه الفساد فلانه
لم يعلم معنى العين هنا فحمل على معنى الباصرة ولذلك وقع فى الخبط
والغلط والوجه الثانى والثالث لم يعلم لفظ المضاف اليه ولا
معناه فظن ان لفظ يقظان جمع حيث قال والتقدير فى عين
جمع او قوم يقظان وظن ايضا ان معناه الانتباه من النوم وليس
كذلك بل معناه ما ذكرناه نقلا عن النهاية والله هو الهادى
للسداد والملهم للمعنى والمراد قيل وهذا البيت جواب
سوال مقدر تقديره انه لو كان له تعالى صفات موجودة زائدة
على ذاته تعالى لزم كثرة القدماء والثانى باطل لكفر النصارى
بالاتفاق لقولهم بالقدماء الثلثة والحاصل الجواب انا لا نم
ان اثبات الصفة القديمة يستلزم التعدد والتكثر وانما
يلزم ان لو كانت غير الذات كذا قاله المولى الخيالى ثم قال وههنا
بحث وهو ان الاشاعرة قد فسروا الغيرين بالموجودين اللذين
يجوز انفكاك احدهما عن الاخر ومن البين ان انتفاء التغاير بهذا

قال الله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة

اى يجوز الانفكاك

المعنى مما لا يرفع التعدد والتكثر والتحقيق ان ما كان كفرا
بالاجماع انما هو تعدد الذوات دون الذات مع الصفات ولعل
المعنى من نفى التغاير هو هذا وان ما ذكره المحقق اشارة اليه
كما لا يخفى على من له عين يقظان انتهى وقال فى المقاصد عند
عد تمسكات المخالفين النافين للصفات الرابع القول بتعدد
القدماء كفر ورد بانه لا تغاير ههنا فلا تعدد ولو سلم
فليس كل ازلى قديما بل اذا كان قايما بنفسه ولو سلم فالكفر
اجماعا تعدد القديم بمعنى عادم المسبوقية ولو سلم ففى الذوات
خاصة كما الزم النصارى انتهى فقد اشار صاحب المقاصد
الى اربعة اجوبة على وجه الترقى من الاعلى الى الادنى فالناظم
المحقق اكتفى بالجواب الاول لكونه اعلى الاجوبة عنده وان رده
المولى الخيالى كما ذكرناه انفا ولما كان مباحث القدرة والعلم
من امهات اصول الدين ومهمات عقايد اهل اليقين تعرض
المحقق للاستدلال عليهما بما هو المعتمد عليه عند اهل الحق فى
اثباتهما الا انه قدم دليل القدرة مع كون العلم مقدما عليها
فى عد الصفات فقال نَفْيُ التَّسَلْسُلِ جَمْعًا اَوْ مُعَاقَبَةً
اَفَادَ قُدْرَةَ ذِى صُنْعٍ وَاِتْقَانِ قوله نفى التسلسل تركيب اضافى
مبتدا وجمعا بمعنى مجتمعا حال من المضاف اليه او خبر لكان
المحذوف مع اسمها ومعاقبة عطف على جمعا وقوله افاد فعل ماض
من الافادة وهى الاثبات يقال فاد له مال اى ثبت وافدت
المال اى اعطيته واثبته وضمير الفاعل راجع الى النفى والاسناد

١٧

اى الذات الواحدة المتصفة بالصفات المتعددة فالمستحيل غير لازم واللازم غير مستحيل منه

ابحث عن خامس من شرح القصيدة النونية فى العقايد بخط جامعه

مجازى قوله قدرة ذى صنع تركيب اضافى مفعول ثان لافاد و
المفعول الاول محذوف والجملة خبر المبتدا والمعنى نفى التسلسل سواء
كانت آحاد السلسلة مترتبة مجتمعة كما فى سلسلة العلل او متعاقبة
كما فى سلسلة المعدات افاد واعطى اهل الحق كون البارى تعالى
قادرا مختارا وفى قوله ذى صنع اشارة الى انه تعالى هو الاول اى
السابق على الموجودات من حيث انه موجدها ومحدثها بقدرته
الباهرة وسلطنته الظاهرة وفى ذكر الاتقان بالتاء الفوقانية
ايماء الى انه تعالى حكيم متقن فى صنعه لا يفعل شيأ الا لحكمة بالغة
ونعمة سابغة وفيه تلميح الى قوله تعالى صنع الله الذى اتقن كل
شيء انه خبير بما تفعلون وحاصل هذا البيت اثبات كونه تعالى
قادرا مختارا والمشهور ان القادر هو الذى ان شاء فعل وان
شاء ترك ومعناه انه يتمكن من الفعل والترك اى يصح صدور
كل واحد منهما عنه تعالى بحسب الدواعى المختلفة وهو لا ينافى
لزوم الفعل عنه عند خلوص الدواعى ولا يستلزم عدم الفرق
بينه وبين الموجب لانه الذى يجب عنه الفعل نظرا الى نفسه
بحيث لا يتمكن من الترك اصلا ولا يصدق انه ان شاء ترك
كالشمس فى الاشراق والنار فى الاحراق وادلة كونه تعالى قادرا
مختارا كثيرة منها ما قاله صاحب المواقف انه تعالى قادر مختار
والا لزم احد الامور الاربعة اما نفى الحادث بالكلية او عدم استناده
الى المؤثر او التسلسل او تخلف الاثر عن المؤثر الموجب التام وبطلان
هذه اللوازم دليل على بطلان الملزوم الذى هو الايجاب فثبت

لان الصنع هو احداث الشيء بعد ان لم يكن فالله تعالى خالق الاشياء كلها فيكون هو السابق على الموجودات منه

نقيضه

نقيضه وهو كونه تعالى قادرا مختارا انتهى قيل اما بيان الملازمة
فلانه اما ان لا يوجد حادث اصلا او يوجد فان لم يوجد
فيلزم الامر الاول وان وجد فاما ان لا يستند الى مؤثر او يستند
فان لم يستند فيلزم الامر الثانى وان استند فاما ان لا ينتهى
الى قديم او ينتهى فان لم ينته فيلزم الامر الثالث وهو التسلسل
وان انتهى الى قديم فلا بد من قديم يوجب حادثا بلا واسطة
دفعا للتسلسل فيلزم الامر الرابع وهو تخلف الاثر المؤثر الموجب
القديم واما بطلان اللوازم فالاول بالضرورة والثانى لما تبين
من احتياج الممكن الى المؤثر والثالث لما ثبت من بطلان التسلسل
والرابع فلاستلزامه قدم الحادث او حدوث القديم قال
الشارح الابهرى وهذا الدليل برهان بديع لا يحتاج الى
اثبات حدوث العالم وقد تفرد صاحب المواقف كذا قاله
الشريف قدس سره ومنها ما ذكره التفتازانى فى شرح المقاصد
انه تعالى قادر مختار لان اختلاف الاجسام بالاوصاف واختصاص
كل بماله من اللون والتشكل والطعم والرائحة وغير ذلك لا بد ان
يكون لمخصص لامتناع التخصيص بلا مخصص فذلك المخصص
لا يجوز ان يكون نفس الجسمية او شيأ من لوازمها لكونهما
مشتركة بين الكل بل امرا اخر فينتقل الكلام الى اختصاصه
بذلك الجسم فاما ان يتسلسل المخصصات او ينتهى الى
قادر مختار والاول بط فتعين الثانى وهو المطلوب انتهى
ملخصا ومنها ما ذكره المولى الخيالى حيث قال وتقريره انه لو

لكونهما غير

كان الواجب موجبا لزم قدم الحادث او تخلف المعلول عن علته التامة
وكلاهما باطل انتهى قيل ان هذا الاستدلال يتوقف على حدوث
ماسوى الله تعالى وصفاته بخلاف ما ذكره صاحب المواقف كما قررت
اليه الاشارة ومنها ما ذكره بهاء الدين زاده في شرح الفقه الاكبر من انه
لوكان الواجب موجبا لكان ارتفاع العالم موجبا لارتفاعه لان
ارتفاع المعلول يستلزم ارتفاع العلة لكن ارتفاع العالم ممكن
وارتفاع الواجب ممتنع فكيف يتصور استلزام الممكن الممتنع انتهى
وهذا القدر من الادلة يكفي في هذا المقام والتطويل يفضي الى الملال
في المرام فقول الناظم ينطبق على ما ذكره صاحب المقاصد ولا ينطبق
على ما ذكره الخيالي ولا على ما ذكره بهاء الدين زاده فتامل ثم اعلم ان
قدرته تعالى غير متناهية اي لا ينتهي الى حد يمتنع تعلقه وتاثيره
بعده في ممكن اخر فان الانتهاء بهذا المعنى عجز وقصور لا يليق
بشانه تعالى وايضا انها تعم جميع الممكنات لاستوى نسبة
المقتضي والمصحح الى الكل فان المقتضي للقدرة هو الذات والمصحح
لتعلقها هو امكان المقدورات على الراجح هذا الذي ذكرناه هو
مذهب اهل الحق وخالفهم في ذلك طوايف منهم الثنوية القائلون
بانه تعالى لا يقدر على خلق الشرور والا لكان خيرا وشريرا معاً
ولا على خلق الاجسام الموذيات وانما القادر على ذلك فاعل اخر
يسمى اهرمن ومنهم النظام واتباعه القائلون بانه لا يقدر على
خلق القبيح مثل الجهل والكذب والظلم اذ مع العلم بقبحه سفه
وبدونه جهل يجب تنزيه الله تعالى عنهما ومنهم عباد واتباعه

القائلون

يعني ان جاز ان تعلقت قدرته تعالى بما غير متناهي لا ينقطع

يعني ان قدرة الله تعالى غير متناهية المتعلقات بمعنى انها لا يطرأ عليها العدم

ه مقابل الراجح الحدوث معاً او الامكان والحدوث

وهو مغنيه

قيل اهرمن الشيطان

يعني يمتنع اجتماع المؤثرين على اثر واحد

قوله ابتداء اي بلا واسطة

القائلون بانه لا يقدر على خلق ما علم انه لا يقع لامتناعه او
يقع لوجوبه لاستحالة الاول ووجوب الثاني ومنهم ابو القاسم
البلخي واتباعه القائلون بانه لا يقدر على مثل مقدور العبد لانه
اما طاعة او معصية او سفه وكلها مستحيلة على الله تعالى ومنهم
الجبائي واتباعه القائلون بانه لا يقدر على نفس مقدور العبد
كما يرشدك اليه برهان التمانع ومنهم المعتزلة القائلون
بنفي قدرة الله على افعال العباد ومنهم الفلاسفة القائلون
بان الصادر من المبدا الاول ليس الا العقل وباقي اجزاء العالم
مستندة الى الوسايط واجوبة هذه الاقوال الباطلة مذكورة
في المطولات قال التفتازاني في شرح المقاصد وقد يفسر شمول
قدرته تعالى بان ما سوى الذات والصفات من الموجودات واقع
بقدرته وارادته ابتداء بحيث لا مؤثر سواه وهذا هو مذهب
اهل الحق من المتكلمين وقليل ما هم اسهى اللهم كثر سوادهم
وزين بالتقوى فوادهم ولما فرغ الناظم من دليل كونه تعالى
قادرا مختارا شرع في دليل كونه تعالى عالما وجعل الاول مشبها
والثاني مشبها به لقوته في زعمه فقال كما استدل على علم
المؤثر من اتقان افعاله ارباب ايقان الكاف اسم بمعنى المثل
وما مصدرية واستدل فعل ماض وعلى جار مع مجرور متعلق
باستدل والمراد بالمؤثر هو القادر المعبر عنه في البيت السابق
ذي صنع واتقان ولامه للعهد وهو اشارة الى احد وجهي الاستدلال
كما ان قوله من اتقان اشارة الى الوجه الاخر وسياتي بيانهما قوله

ه عند تعلق الارادتين بالضدين فانه ان وقع كل منهما يجتمع النقيضان او لا يقع كل منهما فيرتفع النقيضان او احدهما فلا قدرة للآخر

ه لانه لو وقع بين قادرين لصح مقدور بين قادرين وذلك محال لامتناع اجتماع المؤثرين على اثر واحد

ه اي وهم قليل وما مزيدة للابهام والتعجب من قلتهم معظمهم الذين يمنعون

ه سواد الناس معظمهم وسلوك السلطان على طاعة السلطان المستقيم النهج

ه وفي شرح مسلم المتكلمون يطلقون الصانع والواجب والمؤثر على الله تعالى على انها الوجود ولكنهم لا يطلقونها فهم اسماء انتهى يعني لا يطلقون ذلك بطريق التوصيف التسمية

اربابا يقان بالنحتانية فاعل استدل والمراد بهم جمهور المتكلمين
وبين اتقان وايقان جناس لاحق ووجه الشبه بين الاستدلالين
كونهما عقليين وقول من قال كونهما انيين ليس بشئ ودعوى
رجوع الاول الى الاستدلال بالاثر دعوى بلا دليل كما لا يخفى
على ذى فهم جليل والمراد من الدليل هنا هو دليل اهل المعقول
كما لا يخفى على من نظر الى تصويرات الفحول ومعنى البيت استدل
ارباب اليقين وهم المتكلمون على كونه تعالى قادرا بنفى التسلسل
كما انهم استدلوا على كونه عالما باتقان افعاله والمشهور فى
استدلال المتكلمين وجهان الاول انه فاعل فعلا محكما متقنا و
كل من كان كذلك فهو عالم والثانى انه قادر اى فاعل بالقصد
والاختيار لما مر فى البيت السابق ولا يتصور ذلك الا مع العلم
بالمقصود كذا فى المقاصد قال المولى الخيالى وتقريره ان افعاله تعالى متقن
مشتمل على الصنع الغريب والترتيب العجيب وكل من كان فعله كذلك
فهو عالم اما الصغرى فظاهرة لمن فى الافاق والانفس وارتباط العلويات
بالسفليات وما اعطى للحيوانات من الاسباب والالات الملائمة
لمصالحها وما اعطى للنحل والعنكبوت من العلم بما يفعله من
البيوت بلا فرجار والة واما الكبرى فضرورية وقد ينبه
عليها بان من راى خطوطا حسنة او سمع الفاظا عذبة
تدل على معان دقيقة جزم بان مصدرها عالم وتوهم كفاية
الظن مدفوع بالتكرر والتكثر على ان المقصود ضرورى وهو كاف
فى المقصود انتهى هذا خلاصة قول شارح المقاصد وهو الوجه

النفى ظان بالفتح يعنى ... ... جمال ... ... عب

الاول من الاستدلال واما الوجه الثانى فقد قال ايضا الثانى انه تعالى
قادر اى فاعل بالقصد والاختيار لما مر ولا يتصور ذلك الا مع العلم
بالمقصود فان قيل قد يصدر عن الحيوانات العجم بالقصد والاختيار
افعال متقنة محكمة فى ترتيب مساكنها وتدبير معايشها
كما للنحل والعنكبوت وكثير من الوحوش والطيور على ما هو فى
الكتب مسطور وفيما بين الناس مشهور مع انها ليست من
اولى العلم قلنا لو سلم ان يوجد هذه الاثار هو هذه الحيوانات
فلم لا يجوز ان يكون فيها من العلم قدر ما يهتدى الى ذلك بان
يجعلها الله تعالى عالمة بذلك او يلهمها هذا العلم حين ذلك الفعل
ثم المحققون من المتكلمين على ان طريقة القدرة والاختيار اوكد واوثق
من طريقة الاتقان والاحكام لان عليها سؤالا صعبا وهو انه لا يجوز
ان يوجد البارى موجودا يستند اليه تلك الافعال المتقنة المحكمة
ويكون له العلم والقدرة ودفعه بان ايجاد مثل ذلك الموجود
وايجاد العلم والقدرة فيه يكون ايضا فعلا محكما بل احكم فيكون
فاعله عالما لا يتم الا ببيان انه قادر مختار اذ الايجاب بالذات
من غير قصد لا يدل على العلم فترجع طريقة الاتقان الى طريقة
القدرة مع انه كاف فى اثبات المط وقد يتمسك فى كونه عالما
بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع ويرد عليه ان
التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب يتوقف على التصديق
بالعلم والقدرة فيدور وربما يجاب بمنع التوقف بانه اذا
ثبت صدق الرسل بالمعجزات حصل العلم بكل ما اخبروا به وان لم

قوله يجعلها الله تعالى ... فيه ما قيل فى انه يجوز ان يصدر عن
الواجب بمختار ويصدر امثال هذه
الاثار عن المختار وهم محض واحتمال
لا يقبله فهم فانه يستلزم
انتهى غيثة المعلول من علته والتمكن
من الواجب مد

يخطر بالبال كون المرسل عالما والظاهر ان هذا مكابرة نعم يتجه ذلك
في صفة الكلام على ما صرح به الامام انتهى وقيل الاستدلال على
العلم بالادلة السمعية غير جائز اصلاً فان تصديق الرسل موقوف
على علم ان الاله العالم ارسله فلو توقف العلم عليه لزم الدور
اجيب بانه يمكن ان يدعي الرسل ان لي ولكم الها عالما قادرا ارسلني
اليكم لادعوكم اليه ومصدقا في هذه الايات فاذا اراد منه الايات
صدقوه في رسالته وفي قوله بان لي ولكم الها عالماً فيعلمون علم الله
تعالى باخباره من غير دور ومحذور وهذا الجواب احسن واظهر من
الجواب الذي اجاب به التفتازاني كما مر انفا ثم اعلم ان علمه تعالى غير
متناه بمعنى لا ينقطع ولا يصير بحيث لا يتعلق بمعلوم اخر ويحيط بما
هو غير متناه كالاعداد والاشكال ونعيم الجنان وشامل لجميع
الموجودات والمعدومات الممكنة والممتنعة وشامل ايضاً لجميع الكليات
والجزئيات اما سمعاً فمثل قوله تعالى والله بكل شيء عليم عالم الغيب
والشهادة الى غير ذلك واما عقلا فلان المقتضي للعالمية هو الذات
اما بواسطة المعنى الذي هو العلم على ما هو راى الصفاتية وهو الحق
او بدونها على ما هو راى النفاة والمقتضي للمعلومية هو امكانها و
نسبة الذات الى الكل على السوية فلو اختصت عالمية بالبعض دون
البعض لكان ذلك بمخصص وهو محال في حقه تعالى لامتناع احتياج
الواجب في صفاته وسائر كمالاته الى التخصيص لمنافاته الوجوب
والغنا المطلق ثم المخالفون في هذا الاصل فرق منهم من قال
يمتنع علمه تعالى بعلمه ومنهم من قال لا يعلم ما لا يتناهى ومنهم

من لم

من لم يجوز علمه تعالى بذاته ومنهم من لم يجوز علمه تعالى بغيره وادلة
كل واحد من هذه الاقوال الباطلة واجوبتها من طرف اهل الحق مذكورة
في المطولات والمشهور من مذهب الفلاسفة انه يمتنع علمه تعالى
بالجزئيات من حيث كونها جزئيات زمانية يلحقها التغير لان التغير
المعلول يستلزم تغير العلم وذلك يستلزم تغير الذات وهو
على الله تعالى محال في ذاته وصفاته والتحقيق انه تعالى يعلمها
علما متعالياً عن الدخول تحت الازمنة لتنزهه عن الزمان ذاتا
وصفة ومثل هذا العلم لا يكون متغيراً بل يكون ثابتاً ابد الدهر
كالعلم بالكليات والى هذا التحقيق في الجواب عن شبهة الفلاسفة
اشار الناظم رحمه الله بقوله وَعِلْمُهُ بِالزَّمَانِيَاتِ قَاطِبَةً لا
يَقْتَضِي فِيهِ تَوْقِيتاً بِازْمَانِ قوله وعلمه مبتداء مصدر
مضاف الى فاعله وهو الضمير الراجع الى المولى المذكور في البيت
السابق والبا في قوله بالزمانيات صلة العلم والموصوف محذوف
اي بالمعلومات المنسوبة الى الزمان نسبة المظروف الى الظرف
ومعنى كون الشيء زمانيا ان يكون الزمان ظرفا لحدوثه ولوجوده
المستمر في زمان المعين وقوله قاطبة اسم يدل على العموم والشمول
للازمنة الثلاثة الماضي والحال والاستقبال ومعناه مجتمعة وهي
حال من الزمانيات اي حال كون تلك الزمانيات جامعة وشاملة
للازمنة الثلاثة وقوله لا يقتضي بمعنى لا يستدعي وفاعله راجع الى
العلم والجملة خبر المبتداء وضمير فيه راجع الى المعلوم الدال عليه
المعلومات الدالة عليها الزمانيات وهو متعلق بقوله توقيتا

19 وفي النهاية تستعمل قاطبة نكرة
منصوبة غير مضافة ونصبها
على الحال صح وهو
وفي الخفاجي قاطبة اي جميعا
اسم يدل على العموم صح الازمنة
فكلمة قاطبة تدل على عموم
وشمولها وعمومها لا ينفك عن
عموم الزمانيات فلا يرد ان
قاطبة لاستغراق المظروف
لا الظرف فتأمل صح

قدم عليه للضرورة ولفظة فى بمعنى اللام ومعنى التوقيت التحديد
والتقييد اى لا يقتضى ذلك العلم تحديدا وتقييدا له اى للمعلوم
الزمانى بزمن من الازمنة الثلاثة لان علمه تعالى منزه عن الازمنة كما ان
ذاته مقدس عن الازمنة والامكنة لانه تعالى خالقهما فالله وصفاته
غير داخلة تحت حكم الزمان فان الداخل تحت حكم الزمان ليس
الا ما هو متغير تغيرا تدريجيا كالحركة او دفعيا كالكون والفساد
او ما هو محل للمتغير كالجسم فان ما لا يخلو عن التغير فهو يدخل فى
حكم الزمان لاستلزامه الزمان وعدم وجوده الا به فالله سبحانه
وتعالى ما وقع فى الزمان ولا ظرفه ولا حل فيه ما وقع فى الزمان
او ظرفه لان ذاته وصفاته ازلية وخالية عن الحوادث والزمان حادث
ولا شئ من اجزاء الزمان يكون ظرفا له او لصفته فلا يوصف
شئ من الزمان بالنسبة اليه تعالى والى صفته بالمضى والاستقبال
والحضور وحاصل شبهة الفلاسفة انهم قالوا انه تعالى لا يعلم
الجزئيات المتغيرة لان العلم بالحالة الاولى اما ان يزول عند
العلم بالحالة الثانية او يبقى بحاله والاول يوجب التغير فى ذاته
تعالى والثانى يوجب الجهل وكلاهما نقص يجب تنزهه تعالى عنهما
وبعضهم اجاب عن هذه الشبهة بان التغير فى التعلق والاضافة
فلا محذور فيه قطعا واجاب الناظم عن تلك الشبهة بما اجاب
به مشايخ المعتزلة وكثير من محققى الاشاعرة وحاصل جوابه
ان علمه تعالى لما لم يكن زمانيا اى داخلا تحت الزمان ومقيدا به
بل كان متعاليا عنه ومحيطا بالزمان كان مستمرا على حالة واحدة

الكون اسم لما حدث دفعة كانقلاب الماء هواء فان الصورة الهوائية كانت للماء بالقوة فخرجت منها الى الفعل دفعة فاذا كان على التدريج فهو الحركة منه

غير متغير بتغير المعلوم كالعلم بالكليات فلا ينسب اليه الزمان
بالمضى والحال والاستقبال فالموجودات كلها من الازل الى الابد معلومة
له تعالى باوقاتها وليس فى علمه كان وكاين وسيكون والى هذا الجواب
ذهب امامنا الاعظم فى الفقه الاكبر حيث قال ويعلم الله القايم
فى حال قيامه قائما فاذا قعد علمه قاعدا فى حال قعوده من غير
ان يتغير علمه او يحدث له علم ولكن التغير واختلاف الاحوال يحدث
فى المخلوقين انتهى ولما كانت الارادة مرادفة للرضاء عند المعتزلة
وكذلك قالوا ان الكفر ليس مراد الله لانه لا يرضى الكفر لعباده
اشار الناظم المحقق الى رد قولهم بقوله **وَلَيْسَ يَخْرُجُ شَيْءٌ
عَنْ اِرَادَتِهِ لَكِنَّهُ قَطُّ لَا يَرْضَى بِكُفْرَانٍ** الواو لعطف
مسئلة على مسئلة واسم ليس ضمير راجع الى الله المعبر عنه
بلفظ المؤثر فى البيت السابق وكذا الضماير اللاحقة وجملة يخرج
شئ خبره ولفظ شئ يشمل الخير والشر والكفر والايمان وعن
ارادته صلة يخرج وضمير ارادته راجع الى اسم ليس لانه مبتدأ
فى المعنى وقول الشارح العالى فاعل يخرج ضمير مستتر راجع
الى شئ مؤخر لتقدمه رتبة لانه اسم ليس وتقديم الاخبار
على الاسماء جائز فى باب كان وان لم يجوز ابن درستويه فى ليس
خاصة غلط فاحش لا يليق للعاقل فضلا عن الفاضل قوله
لكنه استدراك عن الكلام السابق اذ هو فى المعنى مثبت فلا بد
النقض على معنى الاستدراك وهذا البيت نظير قول الناظم فى
بدء الامالى مريد الخير والشر القبيح ولكن ليس يرضى بالمحال

اذ العلم صفة ينجلى بها المعلوم بمنزلة مرآة ينكشف بها الصور فلا يتغير بتغير المعلوم كما لا تتغير المرآة بتغير الصورة منه

قوله قط ظرف زمان عامله لايرضى وهو مبنى على الضم وعامله
لايكون الا ماضيا منفيا تقول ما رايته قط اى ما رايته فى جميع الازمنة
الماضية وقد يستعمل فى الاثبات نحو كنت اراه قط اى دائما واستعماله
فى المستقبل لحن واستعمال الناظم هنا فى المستقبل كان نظرا الى
ان افعاله تعالى لا يتصف بالمضى والاستقبال والكل سواء فى افعاله
تعالى خذ هذا البيان فانه مقبول عند الاعيان ومن زعم ان
استعماله شاذ ثم قال وفى البيت شذوذ اخر وهو تقديم التاكيد
على المؤكد ولا يرتكب امثاله الا لضرورة الوزن فقد خرج عن الوزن
والاعدال ودخل فى الخبط والضلال اذ ليس هنا شاذ اولا
ولا شذوذ اخر ولا تاكيد ولا مؤكد والبا فى قوله بكفران متعلق
بقوله لايرضى والمراد بالكفران هنا جحود النعمة وهو شامل للكفر
الذى هو ضد الايمان والخروج عن الطاعة الى العصيان ولو قال
لايرضى بعصيان لكان شموله اظهر لكن فيه تلميح الى قوله تعالى
ولا يرضى لعباده الكفر فمذهب اهل الحق ان كل ما اراد الله فهو كاين
وان كل ما هو كاين فهو مراد له وان لم يكن مرضيا ولا مامورا به بل
منهيا وهذا منصوص فى الكتاب والسنة قال الله تعالى وما تشاؤن
الا ان يشاء الله وفى الحديث ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن
وايضا مذهب اهل الحق ان الرضا اخص من الارادة لكونه عبارة
عن الارادة مع ترك الاعتراض وخالفت المعتزلة فى الاصلين الاولين
اعنى ان كل ما اراد الله فهو كاين وان كل ما هو كاين فهو مراده ذهابا
الى انه يريد من الكفار والعصاة الايمان والطاعة ولا يقع مراده

ويقع

ويقع منهم الكفر والمعاصى ولا يريدهما وكذا جميع ما يقع فى العالم
من الشرور والقبايح وايضا خالفوا فى الاصل الثالث حيث قالوا
بتلازم الارادة والرضاء وهذا البيت اشارة الى اثبات مذهب
اهل الحق كثرهم الله ورد قول اهل الاعتزال خذلهم الله قال المولى
الخيالى اتفق اهل الحق على ارادة الله تعالى تتعلق بما كان ولا تتعلق
بما لم يكن على ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم ان ما شاء الله
كان وما لم يشأ لم يكن وانعقد عليه اجماع السلف والخلف ثم
اختلفوا فمنهم من اكتفى بذلك القدر اى بذلك القدر من القول
وهو ان يقال ان جميع الكائنات مرادة لله وامتنع عن القول بانه
مريد الكفر والفسق لايهامه يكون الكفر والفسق مامورا ولرعاية
الادب معه سبحانه وتعالى وجوزه بعضهم لاندفاع ذلك بقرينة
حالية او مقالية وقالت المعتزلة ارادة الله لا تتعلق الا بالخيرات
وان لم تقع واحتجوا عليه بوجوه الاول ان الامر بالايمان مع ارادة
نقيضه مما يعد سفها عند العقلاء والجواب المنع وانما يكون
سفها ان لو انحصر المقصود فى تحصيل المامور به وليس كذلك
كما اذا اختبر المولى بعبده او اعتذر بعصيانه فانه يامر بما لا
يريده وما يقال من ان الموجود هناك انما هو صورة الامر لا
حقيقته فان العاقل لا يطلب ما يؤدى الى هلاكه وخلاف
مقصوده فمردود بانه قد يطلب ذلك اذا علم انه لا يحصل وفيه
فائدة بخلاف الارادة فانها لا تتعلق بذلك اصلا كما يشهد به
الوجدان والثانى انه لو كان الكفر مرادا لكان بقضائه فيجب الرضاء به

اذ الارادة حالة ميلانية تقتضى
ترجيح الفعل والترك
منه

لان الرضاء بالقضاء واجب واللازم باطل لان الرضاء بالكفر كفر
والجواب ان للكفر نسبتين نسبة اليه تعا باعتبار خالقيته ونسبة
الى العبد باعتبار كاسبية فوجوب الرضاء باعتبار النسبة الاولى
لا يستلزم الرضاء به باعتبار الثانية التي هي مناط الانكار والثالث
لو كان الكفر مثلا مرادا لكان التكليف بالايمان تكليفا بما لا يطاق
لما ان خلاف مراده تعا ممتنع عندكم والجواب ان التكليف مثل
ذلك جائز وانما الذي لا يقع هو التكليف بما لا يكون متعلقا للقدرة الكاسبة
لاستحالته عقلا او عادة كالجمع بين النقيضين والطيران في الهواء وفي
قوله لكنه قط لا يرضى بكفران رد لما قالوا ان الارادة هو الرضاء والكفر
ليس بمرضي لقوله تعا ولا يرضى لعباده الكفر فلا يكون مرادا وتوجيه
الرد ان الرضاء اخص من الارادة لكونه عبارة عن الارادة مع ترك
الاعتراض فلا يلزم من انتفائه انتفاؤها انتهى وحاصل الكلام
في تحصيل هذا المرام ان الحسن من افعال العباد برضاء الله و
ارادته وقضائه والقبيح منها ليس برضائه بل بارادته وقضائه
لقوله تعا ولا يرضى لعباده الكفر فالارادة والمشية تتعلق بالكل
والامر الشرعي لا يتعلق الا بالحسن دون القبيح كذا قالوا ولما استدلت
المعتزلة على ان الكفر لا يقع بارادة الله تعا بانه لو كان كذلك لكان
الاتيان به موافقة لمراد الله تعا فيكون طاعة يثاب به وانه باطل
بالضرورة اشار الناظم المحقق لجواب عنهم فقال ليس الارادة
امرا وابتغاء بل وصف يخصص مقدورا برجحان ذكر لفظ
بناء على ان تانيث الارادة غير حقيقي فيجوز تذكير عامله اذا اسند الى

قيل الامر والرضاء والمحبة اخص من الارادة عند اهل الحق وعند المعتزلة الارادة والرضاء والامر شيء واحد

الظاهر

الظاهر قال النحاس النحوي في اعراب القرآن في سورة الروم ناقلا
عن المبرد لا يمتنع تذكير كل مؤنث غير حقيقي نحو اعجبني الدار
وما اشبهه انتهى او على ان الارادة مصدر في الاصل فيجوز تذكير
عامله او على ان كلمة ليس من الافعال الغير المنصرفة على ان الضرورة
احوجت اليه والامر واحد الاوامر لا الامور ويشير اليه عطف
قوله وابتغاء ويندفع به سوال التكرار فتامل وهو طلب الفعل
بالقول على سبيل الاستعلاء وقيل قول القائل لمن دونه افعل ثم اعلم
ان الامر على قسمين امر تكويني وامر تشريعي ففي الاول وجود المامور به
لازم كما قال الله تعا انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون
واما في الثاني فالمامور به قد يتخلف عن الامر في بعض المواضع كايمان
ابي جهل وكالصلوة بالنسبة الى تارك الصلوة والمراد به هنا هو الثاني
اذ هو المتنازع فيه ويتزن البيت بتحريك تنوين ابتغاء بالكسرة فتكون
العروض مخبونة والضرب مقطوعا ويجوز ان تكون عروض البيت
مصرعة فحينئذ لا حاجة الى تحريك التنوين كما لا يخفى على اهله بل للاضراب
وهو جعل الاول كالمسكوت عنه موجبا او غير موجب وما بعدها
في الموجب موجب بالاتفاق وفي غير الموجب اختلاف قيل موجب
وقيل منفي والاول راجح كما اشار اليه ابن هشام في شرح الشذور
وهنا موجب وكذلك رفع وصف على انه معطوف على محل خبر
ليس لانتقاض النفي بها ويحتمل ان يكون وصف خبر مبتدا محذوف
اي بل هي وصف فيكون من قبيل عطف الجملة على الجملة والمراد بالوصف
الصفة اذ قد يطلق الوصف عليها وجملة يخصص صفة وصف واسناد

والحاصل ان الاوامر التكوينية يلزم امتثالها
اي نفوذها لانه لو لم ينفذ لزم تعجيز القدرة
والارادة والاوامر الطلبية لا يلزم امتثالها
اي وجود امتثالها لانها لما لم يلزم جريانها
على وفق الارادة لم يلزم من عدم امتثالها
نقص في القدرة ولا في شيء من الذات
ولا في سائر الصفات كذا قاله شارح
الجزايرية ... منه

التخصيص الى الوصف المذكور حقيقية عرفية وقول من قال انه من
من قبيل الاسناد الى السبب والمخصص حقيقة هو الفاعل بسبب
وصف الارادة ليس بشئ قوله مقدور امفعول يخصص اى كل مقدور
اذ النكرة قد يعم فى الاثبات كما فى قوله تعالى علمت نفس ما احضرت
والباء فى قوله برجحان متعلق بيخصص والمعنى بل الارادة وصف يخصص
ويميز كل المقدورات بالرجحان والوقوع فالباء داخل على المقصور
كما لا يخفى على اهل الحضور وحاصل جواب المحقق عن استدلال المعتزلة
منع كون الاتيان بالكفر طاعة كيف والطاعة موافقة الامر لا موافقة
الارادة كما زعمت المعتزلة اذ هى قد يكون طاعة وقد يكون معصية
واما موافقة الامر فهى طاعة لا محالة فالامر غير الارادة ولا يستلزمها
ايضا كما مر فى صورة الاختبار والاعتذار ولهذا يقال فلان مطاع
الامر ولا يقال مطاع الارادة ثم قوله بل وصف يخصص اه اضراب عن
الحكم الاول واشارة الى ما اعتمد عليه الاصحاب فى رد قول المعتزلة
حيث قالوا ان ارادة الله لا تتعلق الا بالخيرات وتقريره ان جميع
الممكنات مقدورة لله تعالى ولا بد فى اختصاص بعضها بالوقوع فى
اوقاتها المعينة من مخصص وهى الارادة على انه سيأتى من الناظم انه
تعالى خالق افعال العباد كلها من غير اكراه وهو لا يتصور بدون الارادة
لان الترجيح والتخصيص فى احد المقدورين انما يكون بالارادة فاذا
تتعلق ارادته تعالى بكل ما كان من الخير والشر والكفر والايمان واما ان
ارادته لا تتعلق بما لا يكون فلانه تعالى علم بعدم وقوعه فلو تعلقت به
فاما ان يقع فيلزم انقلاب علمه جهلا او لا يقع فيلزم عجزه وقصوره

عن تحصيل

يعنيه بافادة رجحان الوجود
اى وصف يخصص احد المقدورين
منه

عن تحصيل مراده تعالى عن ذلك كله علوا كبيرا كذا قاله المولى
الخيالى فائدة مذهب اهل الحق ان بين الامر والارادة عموما وخصوصا
من وجه يجتمعان وينفردان فايمان ابى بكر رضى الله تعالى عنه مثلا
مراد الله تعالى ومأمور به وكفر ابى لهب مثلا مراد غير مامور به
وايمانه مأمور به غير مراد له تبارك وتعالى ثم اعلم ان الخلاف
فى معنى ارادته تعالى كثير والقول فى تفصيله شهير مع اتفاق
المتكلمين والحكماء وجميع الفرق على القول بانه تعالى لكل الممكنات
مريد كما انه فى ايجادها وخلقها فريد فعند الجبائية هى
صفة زائدة قائمة بنفسها لا بمحل وعند الكرامية صفة حادثة
قائمة بالذات وعند ضرار نفس الذات وعند النجار هى كون
الفاعل ليس بمكره ولا ساه وعند الكعبى ارادته لفعله علمه به
ولفعل غيره امره به وعند محققى المعتزلة هى العلم بما فى الفعل
من المصلحة وعند الحكماء والفلاسفة هى العلم بالنظام الاكمل
والحق عندنا كما قال السعد انها صفة شانها التخصيص
قديمة زائدة على الذات قائمة به على ما هو شان ساير الصفات
الحقيقية لان تخصيص بعض الاضداد بالوقوع دون البعض
وفى بعض الاوقات دون البعض مع استواء نسبة الذات الى
الكل لا بد ان يكون لصفة شانها التخصيص لامتناع التخصيص
بلا مخصص وامتناع احتياج الواجب فى فاعليته الى امر منفصل
وتلك الصفة هى المسماة بالارادة وهو معنى واضح عند العقل
مغاير للعلم والقدرة وساير الصفات وبنبئه على مغايرتها

الجزء السادس من شرح
القصيدة النونية فى
العقايد بخط جامعه

وانت تعلم ان بين القيام بالذات
وكون الشئ صفة تضادا ظاهرا
بهاء الدين زاده
منه

وهذا القول باطل لاستحالة
قيام الحوادث بذات الله كذا
قاله بهاء الدين زاده
منه

القدرة ان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء بخلافها وللعلم
ان مطلق العلم نسبته الى الكل على السواء والعلم بما فى الفعل من المصلحة
او بانه سيوجد فى وقت كذا سابق على الارادة والعلم بوقوعه تابع
للوقوع المتاخر عنها وانما قلنا بنسبته لان السعد قال الحق ان
مغايرة الحالة التى نسميها بالارادة للعلم والقدرة وساير الصفات
ضرورية كذا قاله اللقانى ولما بين الناظم المحقق حقيقة الارادة فى
المصراع الثانى بانها صفة من شانها تخصيص المقدورات
بالرجحان والوقوع فى اوقاتها المعينة من غير توقف فى ذلك
على شىء اخر بل يكفى مجرد تعلق الارادة مرجحا للفعل من غير لزوم
باعث اخر كما زعمه قوم اشار الى دليل هذا المدعى بالتمثيل والتنظير
على سبيل التنبه والتنوير فقال يَجُوزُ تَرْجِيحُ مَا يُنْفَى تَرَجُّحُه
كَفِى اِنَائَيْنِ مِنْ مَاءٍ لِعَطْشَانٍ قوله ترجيح فاعل يجوز وهو مضاف
الى ما الموصولة وينفى بصيغة المجهول صلة ما واراد بما ينفى
ترجحه ما يساوى طرفاه اما بالنظر الى ذاته كالممكن فانه يساوى
وجوده وعدمه واما بالنظر الى وصف القدرة والعلم فان متعلقهما
بالنظر اليهما يساوى وجوده وعدمه وانما الترجيح بصفة الارادة
كما مر مرارا وصفة الارادة هى المرجحة فالترجيح بلا مرجح من الفاعل
المختار جائز عند المتكلمين واما الترجيح بلا مرجح فغير جائز بالاتفاق
فاوردوا للاول مثالين مشهورين احدهما ترجيح العطشان
احد الاناءين المتساويين من كل الوجوه والثانى ترجيح الهارب
من سبع ونحوه احد الطرفين المتساويين فى التادية الى مطلوبه

وعبارة السعد فى شرح المقاصد والحق ان مغايرة الحالة التى نسميها بالارادة للعلم والقدرة وساير الصفات ضرورية

اى الارادة صفة تقتضى رجحان احد طرفى الجائز على الاخر

الذى هو النجاه فالناظم رحمه الله اكتفى بواحد منهما فقال كنى
اناءين من ماء لعطشان احد الاناءين المملوين من الماء وليس
هذا من ترجيح الممكن فى حد ذاته من غير مرجح كما يشهد به الذوق
السليم ويحكم بذلك بداهة العقل وبالجملة الفرق بين الموجب
والمختار ضرورية وما ذكروه من المثالين بينة على ذلك وقال
المولى الخيالى هذا البيت تثبيت لما سبق من كون الارادة صفة
مخصصة للمقدورات بالرجحان والوقوع فى اوقاتها المعينة
وفيه اشارة ايضا الى الرد على من زعم ان الارادة عبارة عن العلم
بالنفع او ميل تابع له وانه ترجيح احد المتساويين على الاخر بدون
ذلك وذلك ان العطشان اذا ظهر له اناءان مملوان من ماء واحد
فانه يختار احدهما بمجرد ارادته من غير توقف فى ذلك على اعتقاد
النفع وكذا الهارب من السبع اذا ظهر له طريقان متساويان
فى التادية الى مطلوبه الذى هو النجاه فانه يختار احدهما بمجرد
ارادته من غير داع يدعوه الى ذلك من اعتقاد النفع او ميل
تابع له انتهى قوله من ماء متعلق بمحذوف هو صفة للاناءين
ولام لعطشان متعلق للترجيح المقدر كما صورناه وجر
عطشان للضرورة ولما فرغ الناظم من الصفات الذاتية المتفق
عليها بين الماتريدية والاشعرية اراد ان يشير الى الصفة الفعلية
التى هى التكوين وهى المختلف فيها بينهما فقال تَكْوِينُهُ اَزَلِىٌّ
لَا زَمَانَ لَهُ لَكِنْ مُكَوَّنُهُ فِى الْوَقْتِ وَالْآنِ التكوين مصدر
بمعنى الايجاد والاحداث وضمير راجع الى الله تعالى والازلى منسوب

اى ترجيح الارادة

وليس ايضا من وجود الممكن بلا موجود

[illegible]

الى الازل وهو مستمر الوجود فى ازمنة مقدرة غير متناهية فى
جانب الماضى كما ان الابد استمرار الوجود فى ازمنة مقدرة غير متناهية
فى جانب المستقبل والازلى ما لا يكون مسبوقا بالعدم والابد ما لا يكون
منعدما وقيل هو الذى لا اخر له قبل الوجود على ثلاثة اقسام لا رابع
لها فانه اما ازلى وابدى وهو الله وصفاته او لا ازلى ولا ابدى وهو
الدنيا او ابدى غير ازلى وهو الاخرة وعكسه محال فان ما ثبت
قدمه امتنع عدمه فتكوينه تعالى ازلى وابدى كما قاله الامام الطحاوى
واما تخصيص الناظم ازليته فللرد على من زعم حدوث التكوين
قوله لا زمان له تاكيد للحكم الاول وقوله لكن مكونه استدراك
عن الحكم السابق والمكون بفتح الواو الموجود والمخلوق والوقت
قطعة من الزمان وفى القاموس الوقت المقدار من الدهر واكثر
ما يستعمل فى الماضى انتهى والان الوقت الذى انت فيه ظرف غير متمكن
وقع معرفة وليس الالف واللام فيه للتعريف لانه ليس له ما
يشركه كذا فى القاموس وقال ابن هشام فى شرح الشذور والان
اسم لزمن حضر جميعه او بعضه فالاول نحو قوله تعالى الان جئت
بالحق وفى هذه الاية حذف صفة اى بالحق الواضح ولولا ان المعنى
على هذا لكفروا بمفهوم هذه المقالة والثانى نحو قوله تعالى فمن يستمع
الان الاية انتهى والان هنا محمول على المعنى الثانى اذ وجود الممكن
اما تدريجى فيكون فى الوقت والزمان او دفعى فيكون فى الان
قال المولى الخيالى ذهب الشيخ ابو منصور الماتريدى ومن تبعه الى
ان التكوين صفة حقيقية ازلية زائدة على السبع المشهور

وذهب

الان بفتح النون لانه مبنى على الفتح دائما وهو فى الاصل [illegible] ومعناه
حان ثم جعلوه اسما للزمان الحاضر وعرف بالالف واللام على ما كان عليه من الفتح كذا
اى بعينه وتعيينه [illegible] هذا البيت [illegible]
نعم الصحيح الاول عند [illegible] وليس الالفاظ

وذهب الاشعرى الى انه من قبيل الاضافات التى لا تحقق لها فى الخارج
وظاهر كلام المحقق يدل على ان المختار عنده هو الاول لوجوه الاول
انه تعالى مكون للاشياء وهو لا يتصور بدون التكوين ولا بد ان يكون ازلية
لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى ورد بان مبناه على كونه صفة حقيقية
وهو ممنوع والثانى انه تعالى تمدح فى كلامه الازلى بانه الخالق البارئ فلو لم
يكن ازليا لكان ذلك تمدحا بما ليس فيه ورد بانه كالتمدح بقوله يسبح
له ما فى السموات والارض ولا شك انه انما يكون فيما لا يزال والثالث
انهم قالوا ان العادة الالهية جارية فى ايجاد الاشياء بكلمة ازلية هى
كلمة كن ولا نعنى بالتكوين الا هذا ورد بانه يرجع الى الكلام على انه
عند الاكثر مجاز عن سرعة الايجاد وقوله فكن مكونه بفتح الواو اسم
مفعول فانه ان كان متغيرا على سبيل التدريج يكون وجوده فى الوقت
والزمان والا ففى الان واما التكوين فلما لم يكن متغيرا اصلا لم يتصور
دخوله تحت الزمان والان قطعا وفيه اشارة الى رد ما اشتهر من مذهب
الاشعرى من ان التكوين عين المكون وذلك ان التكوين ازلى لا زمان له
بخلاف المكون فانه واقع فيه فكيف يكون عينه وايضا لو كان التكوين
نفس المكون لزم ان يكون المكون مكونا بنفسه وفيه استغناء عن
الصانع ومنهم من قال انه اراد بالتكوين هناك المكون كالخلق يطلق
ويراد به المخلوقات فعلى هذا يصير النزاع لفظيا انتهى وقال بهاء الدين
فى شرح الفقه الاكبر ان التكوين اثبته الشيخ ابو منصور الماتريدى
واتباعه ونقلوا اثباته عن القدماء الذين كانوا قبل الشيخ الاشعرى
وقال بعض الفضلاء ان الشيخ ابا منصور الماتريدى اخذ كون التكوين

وهو العمدة فى اثبات التكوين وكذا قدمه منه

والمعتزلة ايضا منه

اى بيان الرد ثابت لان التكوين اه منه

قوله انه اى الاشعرى منه

اى بين الماتريدية والاشعرية منه

قال علي القاري في شرح فقه الاكبر والحاصل انه سبحانه كما قال الطحاوي ليس منذ خلق الخلق استفاد اسم الخالق
ولا باحداثه البرية استفاد اسم الباري فله معنى الربوبية ولا مربوب ومعنى الخالقية ولا مخلوق وكما انه
محيي الموتى بعد ما احيا استحق هذا الاسم قبل احيائهم كذلك استحق اسم الخالق قبل انشائهم ذلك بانه على كل شيء قدير
واليه كل شيء فقير منه

غير المكون من كلام امامنا الاعظم والهمام الاقدم في الفقه الاكبر حيث قال
وقد كان الله خالقا في الازل ولم يخلق الخلق وكلا الامامين اعني الشيخ ابا
منصور والاشعري وان كانا من اعلام الهدى الا ان الشيخ ابا منصور
لكونه متاخرا بزمان عن الاشعري كان الحق معه فيما خالفه فيه اذ لم
يخالفه الا بما راى فيه قبحا ومخالفة للحق عن علم ويقين لا عن عنادٍ
وتعصب او ظن وتخمين فانهم امام الائمة اختارهم الله تعالى لعباده
الطالبين للحق فحاشاهم عن السلوك الى مسالك سفهاء الدين
ممن يعد نفسه من العلماء وارباب اليقين انتهى ولما اثبت الناظم
رحمه الله صفة التكوين المختلف فيها عاد الى اثبات صفة الكلام فقال
٢٨ كَلَامُنَا صِفَةٌ نَفْسِيَّةٌ فِيهَا ﴿ نَمْتَازُ عَنْ اَخْرَسٍ اَوْ عُجْمِ حَيْوَانِ
وكان المناسب تقديم اثبات الكلام على التكوين ليكون بيان الصفات المتفق
عليها على وتيرة واحدة الا انه اورد التكوين عقيب الارادة لمناسبة
خفية وهي ان الترجيح يقتضي التكوين قوله كلامنا صفة مبتدا وخبر اي بعض
كلامنا صفة قائمة فينا قوله نفسية اي منسوبة الى نفوسنا مفهوم
في قلوبنا قال عمر رضي الله تعالى عنه يوم السقيفة زورت في نفسي
مقالة اريد ان اقدمها بين يدي ابي بكر رضي الله عنه وقال الاخطل
ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا والكلام
النفسي هو المعنى القائم بالنفس المعبر عنه بالالفاظ التي تسمى بالكلام
الحسي لا الملكة على التكلم كما توهم والفاء في قوله فيها فاء الفصيحة
والباء سببية اي اذا كان كذلك فبسبب هذه الصفة نمتاز صنفنا
عن صنف الاخرس وهو الذي منع عن الكلام اللفظي خلقة وفيه

اي الترجيح الماخوذ في مفهوم صفة الارادة منه

قال في الارشاد وذهب اهل الحق
اثبات كلام القائم بالنفس
وهو الفكر الذي يدور في الخلد
وتدل عليه العبارات
انتهى منه

وتحقيق الكلام النفسي ان من يريد ان يامر او ينهى او يخبر او يستخبر يجد في نفسه قبل التلفظ
معناها ثم يعبر عنه بلفظ او كتابة او اشارة او غير ذلك فذلك المعنى هو الكلام النفسي
وما عبر عنه من اللفظ او الكتابة او الاشارة هو الكلام الحسي كذا قالوا منه

نظر لان امتيازنا عن الاخرانما يكون بالكلام اللفظي لا بالنفسي اذ الكلام
النفسي عام اذ هو المعنى القائم في النفس وهو موجود في الاخرس
كيف لا وهو يفيد ما في ضميره من المعنى باشارته المعهودة او بكتابته
المقصودة اللهم الا ان يرجع ضمير بها الى الكلام مطلقا نفسيا كان
او لفظيا على طريق الاستخدام ويكون تانيث الضمير باعتبار المقالة
والكلمة او بمعنى الواو والعجم بضم العين وسكون الجيم جمع اعجم كحمر واحمر
وهو الذي لا يقدر على الكلام اصلا لا لفظيا ولا نفسيا واضافته عجم
بمعنى من اي عجم من الحيوان ويفهم من كلام الخيالي هنا انه من قبيل
اضافة الموصوف الى الصفة وفيه شيء فتامل ويحتمل ان يكون المعنى
بعض كلامنا صفة نفسية وبعضه حسية فيها اي فبسبب
صفة الكلام مطلقا نمتاز عن الاخرس اذ ليس له كلام لفظي وان كان له
كلام نفسي ونمتاز ايضا عن الحيوانات العجم لانتفائهما عنها فيكون
من قبيل حذف المعطوف وهو شايع كثير في كلام البلغا خصوصا
في قصايد الادباء والحاصل ان الكلام الذي نتصف به الحادث على
ضربين نفسي ولفظي فالنفسي ليس مركبا من الحروف والاصوات
وان حصل له تبدلات وتغيرات بالتقدم والتاخر وسائر الحالات
واللفظي مركبا من الحروف والاصوات وكلا الضربين موجود في نوع
الانسان مفقود في العجم من الحيوان والاول موجود في صنف الاخرس
من الانسان والمعتزلة حصروا الكلام في نوع واحد وهو المركب من
الحروف والاصوات وانكروا الكلام النفسي الذي ليس بحرف ولا صوت فرد
الناظم قولهم بهذا البيت ومقصوده بذكر الكلام النفسي في الشاهد

الصنف هو النوع المقيد بقيد عرضي كالتركي والهندي منه

فانه ٢ ولو لم يكن للاخرس معنى قائم في نفسه لم يكن له الاشارة والكتابة اللذين هما كلام حسي في حقه منه

قال علي القاري في شرح فقه الاكبر وبين الخلاف بيننا وبين المعتزلة يرجع الى اثبات الكلام النفسي ونفيه والا فنحن لا نقول بقدم الالفاظ والحروف وهم لا يقولون بحدوث الكلام النفسي انتهى منه

هنا النقض على المعتزلة في حصرهم الكلام في المركب من الحروف والاصوات لاقياس الغايب على الشاهد كانه قال لهم ينتقض حصركم ذلك بكلامنا النفسي فانه كلام حقيقة وليس بحرف ولا صوت واذا صح ذلك منا فكلامه تعالى ايضا ليس بحرف ولا صوت بغير الاشتراك بينهما ليس الا في هذه الصفة السلبية وهي كلام مولانا عز وجل ليس بحروف ولا صوت كما ان كلامنا النفسي ليس بحرف ولا صوت اما حقيقة كلامه تعالى فمباينة لحقيقة كلامنا مباينة كلية فاعرف هذا فقد زلت هنا الاقدام الاقوام من الذين لم يؤيد وابنور من الملك العلام كذا قاله في الدرة الفاخرة هذا هو البيان الشافي لدفع الاشكال والعلم عند الله الكبير المتعال وقال المولى الخيالي يريد ان كلامنا حقيقة صفة نفسية واما الحسية فانما تسمى كلاما مجازا تسمية للدال باسم المدلول على ما اشار اليه الاخطل في قوله ان الكلام لفي الفواد وانما جعل اللسان على الفواد دليلا وتقديم الظرف اعني قوله فيها للحصر اي امتيازنا عن الحيوانات العجم لا يكون الا بالنطق الباطني واما اللفظي فربما يصدر عنها ايضا هذا ويحتمل ان يكون مراده ان كلامنا كما يكون حسية كذلك يكون نفسية بها نمتاز عن الاخرس والحيوانات العجم فالقصر على الاول قصور ولا تكن من القاصرين انتهى اقول مراد الخيالي ان الكلام الحاصل منا على قسمين صفة نفسية وصفة الحسية فاطلاق على الاولى حقيقة وعلى الثانية مجاز تسمية للدال باسم المدلول على ما اشار اليه الاخطل فالمعتبر هو الحقيقة وبها فقط نمتاز عن الحيوانات

العجم

قال بهاء الدين زاده في شرح فقه الاكبر والاشاعرة اثبتوا كلاما نفسيا مبدأ للكلام الحسي وقالوا بقدمه وكونه صفة قديمة قائمة بذات الله تعالى ومبدأ للكلام الحسي بحيث يكون الكلام الحسي اثار تعلقاته وصور تدل عليه انتهى منه

العجم واما اللفظي فربما يصدر عنها كما يصدر عنا فلا نمتاز به عنها واما امتيازنا عن الاخرس فلا يحصل الا بالكلام المجازي فعلى هذا البيان يكون في عبارة الناظم قصورا ويحتمل ان يكون مراد الناظم ان كلامنا كما يكون حسية كذلك يكون نفسية فيها اي بصفة الكلام مطلقا نمتاز عن الاخرس والحيوانات العجم ففي القصر على البيان الاول قصور وهو عدم شمول الامتياز عن الاخرس فلا تكن ايها الطالب للحق من القاصرين فتكون من الخاسرين ويمكن ان يقال ان مراد الناظم رحمه الله من الكلام النفسي هو مبدأ الكلام وذلك مفقود عن الاخرس بلا نزاع ولا كلام كما صرح به بعض الافاضل في تحرير هذا المقام فعلى هذا لا حاجة الى الحذف والاستخدام والعلم عند الله العليم العلام فائدة اعلم ان العلماء اختلفوا فمنهم من جعل كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم مجازا في النظم المؤلف الكريم ومنهم من جعل مشتركا بينهما لا ينصرف لاحدهما الا بقرينة او بغلبة استعمال ورد الاول بوجوه وصوب الثاني ووجوه الرد والتصويب مذكورة في شرح الجوهرة ثم ان المعتزلة لما حصروا الكلام في نوع واحد وقالوا ليس وراء الكلام الحسي معنى قائم بالمتكلم الا العلم في الخبر والارادة في الامر فلا يكون الكلام صفة مغايرة لهما اشار الناظم الى الجواب ذلك بعد نقض حصرهم فيما هنالك بقوله فليس

٢٥ عِلْماً بِشَيْءٍ أَوْ إِرَادَةً لِفَرْقِهِمَا بِافْتِرَاقٍ عِنْدَ وِجْدَانِ الفاء جواب لشرط محذوف تقديره اذا علمت الحكم السابق فاعلم ان كلامنا النفسي ليس علما من علومنا تصوريا كان او تصديقيا

جواب الا

قوله بعض الافاضل اي الجلال الدواني حيث قال ان مبدأ الكلام النفسي فيما صفة بها نتمكن من نظم الكلمات وترتيبها على الوجه الذي ينطبق على المقصود وهذه الصفة جبلة الاخرس وهي مبدأ الكلام النفسي انتهى

كما هو المتعارف عند العامة منه

والارادة من ردتنا خيراً او شراً واسم ليس ضمير راجع الى الكلام
النفسي وعلماً خبره وبشيء متعلق بقوله علما واو بمعنى الواو وارادته
عطف على علما والضمير راجع الى شيء واللام في قوله لفرقها علة النفي
وهذا الضمير راجع الى الكلام باعتبار كونه صفة او باعتبار المقالة
اذ الكلام النفسي يعبر عنه بالمقالة وقول الشارح العالي ويحتمل
ان يرجع الى الثلثة والاضافة للعموم اى يفرق كل منها عن الآخرين واما
ارجاعه الى الارادة وان كان قريبا فبعيد معنى كما لا يخفى فلو كان لفرقه
لكان اظهر انتهى غلط فاحش من وجوه اما اولا فلان ارجاع الضمير
الى مجموع الثلثة يقتضي ان يكون هنا امرا رابعا حتى يفرق مجموع هذه
الثلثة عنه وثانيا ان لفظ كل موضوع لمعنى الانفراد كما قرر في الاصول
وايضا انه لا ينفك عن الاضافة لفظا او تقديرا فيصير معنى قوله اى
لفرق كل منها لفرق كل واحد منها فحينئذ يرجع الضمير الى الواحد
من الثلثة لا الى الثلثة فيكون مناقضا في كلامه وثالثا ان ارجاع الضمير
الى الارادة فقط لا يحتمل اصلا فضلا عن بعده ورابعا ان قوله لكان اظهر
غلط ايضا اذ لا يستقيم الوزن حينئذ الا باشباع الهاء وهو تكلف
في النظم فكيف يكون اظهر فتامل ولفظ الفرق مصدر فرق بين الشيئين
فرقا وفرقانا من باب نصر مضاف الى مفعوله وفاعله محذوف اى
لفرقنا اياها عن العلم والارادة والباء في قوله بافتراق يتعلق بالمصدر
والافتراق بمعنى الفرق وتنوينه للتعظيم اى بفرق عظيم والوجدان
هو العلم الحاصل بالحواس الباطنة وانما سمي وجدانا لوجوده في الباطن
وحاصل هذا البيت ان الوجدان يشهد بمغايرة كلام الله النفسي

كما عبر بها عمر رضي الله تعالى عنه حين قال زورت في نفسي مقالة صح

من وجوه صح

لعلمه

لعلمه وارادته تعالى كما يشهد بمغايرة كلامنا النفسي لعلمنا وارادتنا
لمفارقته عنهما فيمن يخبر بما يعلم خلافه ويامر لمن يريد عدم
اطاعته واظهار عصيانه فهو صفة قديمة قائمة بذات الله تعالى
مغايرة للعلم والارادة وساير الصفات هذا كلامهم وقال المولى
الخيالي استدل القوم على كونه مغايرا للعلم بان الرجل قد يخبر عما
لا يعلمه بل يعلم خلافه وفيه ان الموجود هناك صورة الخبر
لا حقيقته وان الله تعالى لا يخبر الا عن علم فلا يصح القياس
وعلى كونه مغايرا للارادة بان الرجل قد يامر لعبده عند امتحان
او اعتذاره بعصيانه بما لا يريده كما مر وفيه وفيه ولما كان
حال المستند لين ما ترى احال المحقق التفرقة بينهما على الوجدان
اى مغايرة الكلام صح
فانه يشهد بمغايرته للعلم والارادة ونحن نقول اما مغايرته للارادة
فلانها الصفة المخصصة المرجحة والكلام لا يصلح لذلك واما مغايرته
للعلم فظاهرة اذا كان العلم اضافة بين العالم والمعلوم لتغاير النسبة
لكل واحد من المنتسبين او صفة ذات اضافة مغايرة للصورة الذهنية
واما اذا كان عبارة عنها كما ذهب اليه الفلاسفة فهما متحدان
ليس الا كما يشعر به تقسيمهم النطق الى الظاهري والباطني اعني ادراك
الكليات والادراك مطلقا فقد ظهر ان النزاع في انه العلم او غيره
لفظي نشأ من عدم تحرير محل النزاع انتهى ولما كان من جملة شبهة
المعتزلة انهم يقولون انكم معترفون باختلاف لغات الكتب السماوية
وكثرتها وتعترفون ايضا امتناع التغير والتكثر فيما يقوم بذاته
تعالى ولا شك ان ذلك الاختلاف والكثرة يقتضي الاختلاف والكثرة

فى صفة الله تعالى اجاب الناظم رحمه الله عن هذه الشبهة بقوله **لا يقتضى خلق نفسى وكثرته خلق اللغات كانجيل وفرقان** قوله خلق نفسى تركيباضافى منصوب على انه مفعول لا يقتضى قدم على الفاعل وهو قوله خلق اللغات لاجل الضرورة قوله وكثرته بالنصب عطف على المضاف وضميره راجع الى المضاف اليه ولفظ الخلق فى الموضعين مصدر مبنى للمفعول ولفظ الكثرة المضافة الى ضمير اللغات محذوف بقرينة السابق اى خلق اللغات وكثرتها اذ حذف المعطوف شايع خصوصا مع القرينة الدال عليه وقوله كانجيل وفرقان تمثيل للخلق والكثرة ومعنى البيت ان كون اللغات مخلوقة مع كثرتها كلغة انجيل وفرقان مثلا لا يقتضى كون كلام الله النفسى مخلوقا ولا كثرته بل هو معنى واحد قائم بذاته تعالى كالعلم والقدرة اذ الكثرة والتغير الحاصلان من التعلقات الحادثة لا يوجب ولا يقتضى الكثرة والتغير فى مبدائها ثم اعلم ان كلام الله النفسى قديم ازلى مثلا علمه تعالى فى وجوب تعلقه بالواجب والممتنع والجائز وفى وجوب وحدته وفى عدم تناهى متعلقاته فوجوب وحدته مذهب المحققين من اهل الحق لانهم قالوا ان ثبوت صفة الكلام انما هو بالسمع دون العقل ولم يرد السمع بالتعدد بل انعقد الاجماع على نفى كلام ثان قديم ولم يمتنع التكلم بالامر والنهى والخبر وغيرهما بكلام واحد فحكمنا بانه واحد ازلى يتعلق بجميع المتعلقات كما فى ساير الصفات وان كان العقول قاصرة عن ادراك كنه هذا المعنى وحاصل ما قالوا ان الكلام الازلى صفة واحدة قائمة بذاته تعالى كقيام العلم بها وهو المنزل المعجز للبشر وهو الثابت فى اللوح

المحفوظ

قال بهاء الدين زاده فى شرح الفقه الاكبر عند قول الامام وكتبه اى المنزلة من التورية والزبور والانجيل والفرقان والصحف التى انزلت على ابراهيم وعلى نوح وشيث وادم عليهم السلام والايمان بها واجب تفصيلا على من بلغه التفصيل من الشارع والا فكيفية الايمان الاجمالى فى غير القران اى الايمان بان الله تعالى قد انزل كتبا على رسله وانه لم يعلم ان اى كتاب نزل على اى رسول انتهى نعم ثم هذا ان عدد الكتب المنزلة لم يثبت بدليل يفيد اليقين فالاولى ترك العدد فى التسمية فلا يخرج كتاب اولا يدخل غير كتاب على ان ما ورد ان الكتب مائة واربعة نيا فيه ما ورد ان المرسلين ثلثمائة وثلثة عشر لان الرسول من له كتاب وشريعة ودفع التنافى يحوج الى التكلف كذا قال عصام الدين فيما علقه على شرح العقايد

المحفوظ وهو الذى اوحى به الملك للنبى صلى الله عليه وسلم وهو التورية المنزلة على موسى عليه السلام وهو الانجيل المنزل على عيسى عليه السلام وهو زبور داود عليه السلام وهو صحايف ابراهيم وادم وشيث ونوح عليهم صلوات الله وسلامه وهو صفة واحدة لم تزل ولا تزال لا تبدلت ولا تغيرت عما هى عليه فى حق الله وانما الكثرة والاختلافات فى مظاهره ووجوداته بحسب القوابل المختلفة ونظير ذلك تشكل الملك فى صورة مختلفة فى آن واحد من غير خروج عما هو عليه من الحقيقة الملكية وكذلك تشكل الجن واهل الكمال من الانس كالابدال فى اى صورة شاؤا مع بقاء حقيقتهم على ما هى عليه من غير تبدل ولا تغير وفهم هذا صعب جدا على القاصرين كذا فى المطالب الوفية شرح الفوايد السنية هذا البيان هو المناسب للمقام والمطابق لمذهب اهل الكلام قال صاحب المقاصد المذهب ان كلامه الازلى واحد يتكثر بحسب التعلق انتهى وظاهر كلام المولى الخيالى هنا يشير الى انه جعل قول الناظم رحمه الله خلق نفسى مرفوعا فاعل لا يقتضى وقوله خلق اللغات مفعوله على عكس ما ذكرناه فيكون هذا البيت بيانا للبيت السابق وهو قوله كلامنا صفة نفسية فيها ما وعبارة الخيالى هكذا اقول هو زيادة تثبيت للكلام النفسى فان واحدا منا قد ياخذ القلم فى يده ويملى الالواح والصحف من حديث نفسه من غير تلفظ بكلمة فظهر انه محقق لا يسوغ انكاره وانه لا يستلزم اللفظى كما يزعمه المعتزلة انتهى وحاصل مراده ان هذا البيت زيادة بيان

بغي ان عبر عنه بالعبرانية
وزبورا وان عبر عنه بالسريانية
وانجيلا وان عبر عنه بالعبرانية
[illegible] من غير تعيين
فهو [illegible]
فى عددها المسمى

والاختلاف وقع على العبارة دون المسمى
كما اذا ذكر الله تعالى بالسنة متعددة
ولغات مختلفة شرح المقاصد

للبيت السابق والمعنى ان كلاما النفسي يوجد منا كثيرا فانكاره مكابرة
فان واحدا منا قد يأخذ القلم في يده ويملي الالواح والصحف من
حديث نفسه من غير تلفظ وتكلم بكلمة فظهر ظهورا بينا ان الكلام
النفسي محقق وموجود فينا مع كونه مخلوقا وكثيرا ولا يسوغ انكار
وجوده وانه لا يستلزم اللفظي كما زعمه المعتزلة حيث قالوا لو كان الله
تعالى كلام نفسي لكان له كلام لفظي والتالي باطل والمقدم مثله وهذا
البيان من الخيالي هو المناسب لسباق الكلام في المال واللائق لمنبع
الفهم والخيال ولي هنا حكاية عجيبة وقصة غريبة وهي اني
لما شرحت قول الناظم رحمه الله لا يقتضي اه اعترضت على بيان المولى
الخيالي في هذا البيت حيث قلت وهذا البيان من الخيالي ليس بوجه
وجيه وان صدر من عالم نبيه وهذا هفوة من الخيالي لا تليق
بشأنه العالي ولكن قالوا لكل عالم هفوة ولكل صارم نبوة انتهى
كلامي وعرضت هذا الاعتراض على بعض الفحول فلم يرض لهذا المحصول
فقال ان المولى الخيالي له خطب وشان عالي فغيرنا العبارة المسطورة
الى ما يشعر التعظيم وما يفيد التفخيم فغيرت العبارة الى ما حررت
في الشرح وهي قولي وهذا البيان من الخيالي المناسب لسباق الكلام
في المال واللائق لمنبع الفهم والخيال وبعدما غيرت العبارة الى
ما ترى نمت في مقامي فرأيت في منامي جاءني رجلان احدهما في
هيئة عالم كبير ذي شان والاخر في هيئة تلميذه الخادم له في كل آن
وهما قد دخلا علي وانا في حجرة من الحجرات فتقدم مني العالم الكبير فجلس
فوق مني وتكبر علي واتكأ على الوسادة وصغرني في عينه النوارة

فكأنه

الجزء السابع من شرح القصيدة النونية في العقائد بخط جامعه الفقير

فكأنه ينظر الي بعين الحقارة وحصل لي انفعال من ذلك ولحقني
خجالة فيما هنالك فشرعت في تعريف نفسي فلم يلتفت الى
وجهي وانسي فانتبهت من ذلك النوم وعزمت صون لساني
عن هؤلاء القوم وان لا اتكلم فيهم بعد اليوم ثم اعلم ان دليل
صفة الكلام كدليل صفة السمع والبصر وهو العقل والنقل
وقد سبق بيان الدليل العقلي والنقلي في قول الناظم حتى سميع
بصير عالم شاء اه ونقلنا هناك ان الدليل الشرعي في هذه الثلاث
اقوى من الدليل العقلي ووجهه مذكور في المطولات وقد ذكرنا
هناك ايضا ان الدليل الشرعي ثلاثة الكتاب والسنة والاجماع
اي اجماع الانبياء والرسل وكذا اجمع المسلمون على صفة الكلام
وان اختلفوا في تفسيره قال المقري في حاشية السنوسي قبل
الاستدلال على الكلام بالاجماع اولى من الاستدلال عليه
بالكتاب والسنة لان ذلك يشبه مصادرة اذ فيه اثبات
الكلام بالكلام انتهى اقول ان اهل الكلام اوردوا على الاستدلال
بالاجماع ايضا سؤالا وجوابا حيث قالوا فان قيل صدق
الرسول يتوقف على اخباره تعالى بانه صادق وهو كلام خاص
له تعالى فيدور قلنا لا نم توقفه على اخباره تعالى بل يتوقف
على اظهار المعجزة على وفق دعواه فاظهار المعجزة يدل على صدق
الرسول ثبت الكلام بان يكون الكلام من جنسه كالقرآن
او لم يثبت بان كانت شيئا اخر وحاصل جوابهم ان صدق الرسول
لا يتوقف على الاخبار بانه صادق بل يتوقف على اظهار المعجزات

مطلقا سواء كانت قرانا او غيره فلا يلزم الدور من اثبات الكلام بالشرع
وهو ظاهر فالناظم رحمه الله سلك في الجواب مسلكا غريبا لم يسلك
اليه احد غيره فانه خالفهم في تخصيص اثبات الشرع باعجاز القران الذي
هو ابهر المعجزات لا باظهار المعجزة كما فعل غيره وخالفهم ايضا في تعميم
الجواب حيث قال الشرع ليس بفرع للكلام لما يكفي لاثباته
اعجاز قران يعني ان الكتاب والسنة نطقت بانه تعالى متكلم وانعقد
الاجماع عليه والادلة الشرعية لما لم يتوقف صحتها ودلالتها على انه تعالى
متكلم صحت دلالتها عليه وثبت بها كونه تعالى متكلما من غير دور اذ التوقف
من طرف الكلام لا من طرف الشرع فلا دور قطعا ولا احتياج الى الدليل
العقلي لضعفه بالنسبة الى الدليل الشرعي كذا قال بهاء الدين زاده في شرح
الفقه الاكبر فالظاهر ان الناظم المحقق اراد بالشرع الادلة الشرعية
الثلاثة وان امكن تخصيصه بالاجماع ومعنى قوله ليس بفرع للكلام
ليس بموقوف لثبوت الكلام لان الموقوف فرع للموقوف عليه واذا لم يتوقف
الشرع على ثبوت الكلام فاثبات الكلام بالادلة الشرعية لم يكن دورا وفي
لفظ الشرع والفرع جناس لاحق واراد النفسي بالكلام كما هو المناسب
للمقام وقول الشارح العالي الظاهر ان يحمل على الاطلاق ولو على
اللفظي لم يكن بعيدا بعيد فتامل واللام في قوله لما علة للحكم
السابق وكلمة ما موصول حرفي ويكفي في تاويل المصدر واللام
في لاثباته متعلق بقوله يكفي فمعنى البيت ليس ثبوت الشرع موقوفا
على معرفة صفة الكلام لكفاية اعجاز القران في اثبات الشرع من غير
حاجة الى كونه تعالى متكلما فلا يلزم الدور وقال المولى الخيالي لا يذهب

عليك

عليك ان الانسب بالمقام ان يراد النفسي بالكلام فان الشرع لا
يتوقف عليه اصلا بل على دلالة المعجزات مطلقا فيصح التمسك
بالشرع في ثبوته كما مر وانما اسند الى اعجاز القران وجعل كافيا
في ثبوته ولما كان انه ابهر المعجزات واظهر الدلائل ولك ان تحمله على الحسي
بقرينة ذكر القران فيما تقدم فان الشرع لو توقف فانما يتوقف
على اعجازه وكونه مخلوقا له لا غيره لا كونه تعالى متكلما به ومؤلفا له
وانه ليس من تاليف المخلوقات فيصح التمسك بالشرع عليه من
غير لزوم دور واثبات الاعلى بالادنى كما وعدناه فيما سبق انتهى
قوله اصلا اي لا على نفسه ولا على اعجازه على تقدير كون اعجاز
القران باعتبار المعنى قوله مطلقا اي من غير توقف على اخباره بطريق
التكلم قوله وانما اسند الى اعجاز القران يعني ان الشرع يتوقف
على اظهار المعجزة مطلقا والناظم اسند التوقف الى اعجاز القران
وخصه به وجعله كافيا في ثبوت الشرع لانه ابهر المعجزات واظهر
الدلائل قوله واثبات الاعلى بالادنى المراد بالاعلى الكلام النفسي
القديم القائم بذاته تعالى وبالادنى الكلام اللفظي الحادث قوله
فيما سبق اي في شرح قوله حي سميع بصير عالم شاء اه حيث
قال هناك وستسمع من المولى المحقق كلاما فيه دقة وغرابة
يندفع حديث الدور وغيره ولما فرغ الناظم رحمه الله من
مباحث الصفات الثمانية وما يتعلق منها شرع في مسئلة الرؤية
وعطفها على المسائل السابقة فقال ورؤية الله بالابصار
واقعة للمؤمنين ولكن لا العميان الرؤية مصدر مبني

قال الامام الاعظم والهمام الاقدم في الوصيه ولقاء الله
تعالى لاهل الجنة بلا كيف
ولا تشبيه حق

للمفعول بمعنى الانكشاف التام بحاسة البصر صفة المرئى لا مصدر
مبنى للفاعل صفة الراى كما توهمه الشارح العالى والباء فى قوله
بالابصار متعلق بالرؤية والابصار بفتح الهمزة جمع بصر وهو
محل الذى يخلق الله فيه الابصار عادة عند وجود شرطه والتفريع
به تحرير لمحل النزاع بين المختلفين وقوله واقعة خبر المبتداء و
الوقوع بمعنى الثبوت اى ثابتة بالدلائل النقلية واما نفس وقوعها
فانما يكون فى الدار الاخرة ويؤيده ما قلنا قول الجزايرى فى منظومته
اللامية فرؤية الله بالابصار ثابتة دليلها محكم القران فيه تلى
وفى الصحيح من الاخبار يعضدها اجماع من قد مضى فى الاعصر الاول
ثم الرسول صلى الله عليه وسلم يسألها لو لم يجز قط لم يرغب ولم يسل و
يحتمل ان يكون واقعة بمعنى واجبة لان الوقوع يجئ بمعنى الوجوب قال
الله تعالى واذا وقع القول عليهم ويؤيده قول اهل الكلام ان الرؤية جائزة
فى العقل واجبة بالنقل والظاهر ان اللام فى قوله للمؤمنين متعلق بالرؤية
ويجوز تعلقه بواقعة والمراد بالمؤمنين من اتصف بالايمان عند
المرافات اى الموت سواء كلف به بالفعل او كان صالحا للتكليف به
فيدخل الملائكة ومؤمنو الجن والامم السابقة والصبيان والبله
والمجانين الذين ادركهم البلوغ على الجنون وماتوا عليه ومن
اتصف بالتوحيد من اهل الفترة لان ايمان صحيح كذا قاله اللقانى
واحترز بالمؤمنين عن الكفار فانهم لا يرون ربهم يوم القيمة
لقوله تعالى انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ولان رؤيته تعالى من اعظم
الكرامات والتشريف والكافر ليس اهلا لذلك فتقييد الحكم بالمؤمنين

الابرار لاخراج الكفار الفجار فيكون قول الناظم ولكن لا العميان
تصريحا بما علم ضمنا لكمال الايضاح فى البيان اذ المراد من العميان
الكفرة من الطغيان الذين استحبوا العمى على الهدى وحسبوا انهم
خلقوا عبثا وسدى وعميان جمع اعمى كحمران جمع احمر يقال رجل
عمى القلب اى جاهل لا يعرف شيئا وقوم عمون اى جاهلون فكل
كافر جاهل من غير عكس وفى هذا البيت صنعة طباق من
وجهين فتامل وفيه ايضا تلميح الى قوله تعالى من كان فى هذه
اعمى فهو فى الاخرة اعمى ثم اعلم ان فى هذا المقام اربعة مباحث
المبحث الاول فى تفسير الرؤية وفى بيان محل النزاع وفى ان
رؤية الله تعالى من المتشابهة فالرؤية فى الاصل ادراك المرئى بالعين
يتعدى الى مفعول واحد فمعنى رؤية الله بالابصار ادراكه تعالى
على ما هو عليه بحاسة البصر او هى عبارة عن انكشافه تعالى
كشفا تاما بحاسة البصر كما ذهب اليه الاشعرى حيث قال
ان الرؤية عبارة عن الانكشاف التام فيكون على طبق المنكشف
فى التكيف والتجرد عنها انتهى فالمصدر على الاول مبنى للفاعل
وعلى الثانى مبنى للمفعول وهو المراد هنا كما اشرنا اليه سابقا
ولا نزاع للمخالفين فى جواز الانكشاف التام العلمى ولا للنافى
امتناع ارتسام صورة من المرئى فى الباصرة او اتصال شعاع
خارج من الباصرة بالمرئى او حالة ادراكية مستلزمة لذلك
وانما النزاع فى انا اذا عرفنا الشمس بحد او رسم كان نوعا من
المعرفة ثم اذا ابصرناها وغمضنا العين كان نوعا اخر فوق الاول

ولا حرف نفى داخلة على فعل مقدر واللام فى لعميان متعلق بذلك الفعل اى ولكن لا تقع الرؤية لا اشخاص عميان كذا بشرح التهذيب اعلم ان فى النسبة عبارة عن اثبات الشئ كما هو بكماله الرؤية عبارة عن كشف العلوم بواسطة البصر او مرتبة كذا فى الكفاية اسمى البصر بمعنى البصر ثم اذا نظرنا الى البدر مثلا وبعين الصحيح ثم غمضنا العين عن النظر فلا خفاء فى انه وان كان منكشفا لدنيا فى الحالين لكن انكشافه حال النظر اليه اتم واكمل ثم انكشافه حال الغمض وهذا معنى قوله عليه السلام ليس الخبر كالعيان ورد ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبى فان عين اليقين مرتبة فوق العلم اليقين قاله على القارى

ثم اذا فتحنا العين حصل نوع اخر من الادراك فوق الاولين نسميه
الرؤية بمعنى الانكشاف التام بالبصر ولا تتعلق عادة الا بما في جهة و
مكان ومسافة مخصوصة فمثل هذه الحالة الادراكية يصح ان يقع
بدون المقابلة والجهة وان تتعلق بذات الله تعالى منزها عن الجهة
والمكان فاحالة المعتزلة بناء على ان ما ذكر شروط عقلية للرؤية و
جوزناه نحن واصحابنا من اهل السنة رضي الله تعالى عنهم بناء على ان
ما ذكر شروط عادية لها يصح ان تتخلف عنها وايضا نحن نقول بهة
ان اصل رؤيته تعالى في الاخرة ثابت بالكتاب والسنة الا انها منتفيا
من حيث الجهة والكمية والكيفية فنثبت ما اثبته النقل وننفي
ما ينزهه العقل والتشابه فيما يرجع الى الوصف الذي يمنعه العقل
لا يقدح في العلم بالاصل المطابق للنقل كذا قال على القاري في شرح
الفقه الاكبر وهكذا قال على البزدوي في اصول الفقه وشمس الائمة
السرخسي ايضا كذلك **المبحث الثاني** في دليل جواز الرؤية في الاخرة
عقلا قال الامام السنوسي في شرح الجزائرية واما الاستدلال
على جوازها من طريق العقل فلانه لا شك ان العقل اذا خلا ونفسه
لم يحكم بامتناع رؤيته تعالى بل يجوزها ما لم يقم له برهان على الامتناع
ولم يوجد ذلك بعد شدة البحث عليه وما تذكره المبتدعة في ذلك
من الموانع فهوش لا يصح شيء منها البتة ثم قال وقد راد اهل
الحق في هذا الدليل العقلي بان قالوا انا قاطعون برؤية الاعيان
والاعراض ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم وبين عرض
وعرض ولا بد للحكم المشترك من مصحح مشترك وهو اما الوجود

او الحدوث او الامكان اذ لا رابع يشترك بينهما والحدوث عبارة
عن الوجود بعد العدم والامكان عبارة عن صحة الوجود والعدم
ولا مدخل للعدم في مصحح الرؤية اذ هو لا يرى ولا مناسبة
بينه وبين الرؤية اصلا فتعين ان المصحح للرؤية هو الوجود وهو
مشترك بين المولى جل وعلا وبين غيره فيصح اذا ان يرى تبارك
وتعالى ولهذا يصح عندنا ان نرى سائر الموجودات من الاصوات و
الطعوم والروائح والعلوم والارادة وغير ذلك وانما لم نرها لان
الله تعالى لم يخلق في العبد رؤيتها بطريق جري العادة لا لان رؤيتها
ممتنعة وايضا فلان المرئية لما قام البرهان العقلي على كونها عرضا
ينكشف به المرئي كما ينكشف المعلوم بالعلم لا سيما ان قلنا ان
الرؤية من جنس العلوم كما قال به الاشعري وتحقق بطلان كون
الرؤية بانبعاث الاشعة وبطل استناد عاؤها الجهة والقرب والبعد
صح قطعا ان تتعلق بذاته تعالى من غير جهة ولا مقابلة ولا صورة كما
صح تعلق العلم القائم بقلوبنا بذاته تعالى كذلك وللمتاخرين
اعتراضات على ما سبق في تعليل الرؤية بالوجود واجوبة يطول
ذكرها فقد اغنى الله تعالى عن ذلك بغيره فلا حاجة الى تطويل الكلام
في شانه وبالله التوفيق انتهى ولهذا قال الشيخ ابو منصور الماتريدي
نحن لا نثبت صحة الرؤية بالدلائل العقلية بل نتمسك فيها بظواهر
القران والاحاديث ونتكلم على تاويلات المخالفين واختاره الامام
الرازي في الاربعين وايضا قال السعد والانصاف ان ضعف
هذا الدليل جلي **المبحث الثالث** في دليل وقوعها عقلا ونقلا

اما عقلا فقد مر فى المبحث الثانى ولا مدخل للدليل العقلى فى
الوقوع واما نقلا فمن الادلة القرانية قوله تعالى وجوه يومئذ
ناضرة الى ربها ناظرة وذلك لان النظر اذا تعدى بحرف الى كان ظاهرا
فى معنى الرؤية ويؤيد ان المعنى بهذا النظر الرؤية اسناد النظر الى
الوجه الذى هو محل العين الباصرة وقد صح ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم فسره بذلك ومنها قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى
وزيادة اذ وقع فى الحديث تفسير الحسنى بالجنة والزيادة بالنظر اليه
تعالى ومنها قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وذلك لان فيه
تحقير الشان الكفار وتخصيصا لهم بكونهم محجوبين عن الواحد
القهار فلزم ان لا يكون المؤمنين محجوبين وهو المعنى بالرؤية والحمل
على انهم محجوبون عن ثوابه ورحمته مجاز خلاف ظاهر لا يحمل عليه
الا الضرورة داعية اليه ولا ضرورة ومنها قوله تعالى تعرف فى وجوههم
نضرة النعيم فسر بالرؤية وسياق الاية وخصوص الفاظها تشهد
لذلك ومنها قوله تعالى رب انظر اليك الاية توجيهه ان الرؤية لو
كانت ممتنعة لما طلب موسى عليه السلام وقوعها لكونه عبثا او
جهلا بما لا يجوز فى ذات الله تعالى وهو على الانبياء محال وايضا انها
قد علقت على استقرار الجبل الذى هو ممكن فى نفسه فكذا ما علق
عليه واما دليلها من السنة فقوله عليه السلام انكم سترون ربكم
كما ترون القمر ليلة البدر وهو حديث مشهور رواه احد وعشرون
من كبار الصحابة رضى الله عنهم ووجه التشبيه بالقمر ما اشار اليه
فى اخر الحديث من عدم تضارر بعضهم ببعض وقت الرؤية اما الجهة

الجسمية

قوله المعنى بتشديد اليا المقصود وقوله اسناد النظر فاعل يؤيد مـ[صح]

الجسمية والاستنارة الحسية ولوازم ذلك فغير مقصودة
بالتشبيه لانها مستحيلة فى حقه تعالى وبالجملة فالمقصود تشبيه
الرؤية بالرؤية فيما ذكر لا المرئى بالمرئى واما دليلها بالاجماع فلان الامة
قبل ظهور اهل البدع كانوا مجتمعين على وقوع الرؤية فى الاخرة وعلى
ان الايات الواردة فى ذلك محمولة على ظواهرها ثم ظهرت اقاويلهم
الباطلة وتاويلاتهم العاطلة ومعلوم ان الاجماع هو اجماع القرون
الثلثة الماضية المشهود عليهم بالصدق والامانة فلا يقدح
مخالفة اللاحقين اجماع السابقين وهذه الادلة السمعية كما دلت
على وقوع الرؤية دلت على جوازها اذ الوقوع مستلزمة للجواز والامكان
وكذلك صرح الناظم المحقق بوقوعها ولم يتعرض بامكان الرؤية

المبحث الرابع فى تمسكات المنكرين عقلا ونقلا فكثيرة واقواها
انهم قالوا الرؤية مشروطة بكون المرئى فى مكان وجهة ومقابلة
من الراى ومسافة مخصوصة بينهما بحيث لا يكون فى غاية القرب
ولا فى غاية البعد وكل ذلك مستحيل فى حقه تعالى فتستحيل رؤيته
تعالى والجواب منع هذه الشروط اذ الرؤية عبارة عن الانكشاف
التام للشئ على ما هو عليه بحاسة البصر فيكون على طبق التكشف
فى التكيف بكيفية والتجرد ولما كان ذاته تعالى مجردة عن التكيف بالكيفيات
وجب ان يكون رؤيته كذلك فلا مانع فى ذلك من جهة العقل
اصلا فيجوز رؤيته تعالى قطعا ولانها محض خلق الله تعالى من غير
ان يكون الشئ مدخل فيها ولا يبعد ان ينكشف ذات الله تعالى عقيب
صرف الباصرة وتوضيح هذا الجواب ان معنى رؤية الله بالابصار ادراكه تعالى





على ماهو عليه بحاسة البصر فاهل الحق قالوا ان الادراك معنى يخلقه الله
تعالى في المدرك فان خلق في جزء من العين سمي ابصارا و في جزء من القلب
سمي علما و في جزء من الاذن سمي سمعا و في اللسان سمي ذوقا و في كل
الجسد سمي حسا واختصاص كل واحد بالمحل الذي خلق فيه انما هو
بمحض خلق الله تعالى واختياره لذلك والا فكل جزء من اجزاء البدن
عموما يصلح عقلا ان يكون محلا لكل ادراك وكذا اختصاص بعض
هذه الادراكات ببعض الموجودات وبان يكون المدرك في جهة من المدرك
وغير قريب جدا ولا بعيدا جدا ولا وراء حائل كل ذلك انما هو بمحض
اختيار الله تعالى واجرائه العادة ولو خرق سبحانه وتعالى العادة
لصح ان يتعلق كل ادراك بما قرب او بعد وما كان دون الحائل او وراءه
وبما ليس في جهة اصلا كما اجرى الله سبحانه وتعالى العادة بذلك
في العلم ومنشاء غلط المنكرين انهم قاسوا الغايب على الشاهد
وذلك فاسد اذ لا يلزم من كون تلك الشرائط شرطا في ادراكنا في
هذه النشاءة كونه شرطا في النشاءة الاخرة لانه لا شك في قدرة الله
ان يخلق في البصر قوة يتمكن بها من ادراك ذاته بدون تلك الشرائط
بل عند الشيخ الاشعري واتباعه تلك الشرائط اسباب عادية
فيجوز الابصار بدونها في هذه النشاءة كاعمى الصين يرى بقة
الاندلس وكل موجود ممكن الرؤية عنده كالاصوات والطعوم
والالوان كذا قاله الفاضل الدواني واما تمسكاتهم النقلية فوجوه
اربعة الاول قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو
اللطيف الخبير والاستدلال بهذه الاية من وجهين الاول ان الرؤية

والابصار

والابصار مترادفان او متلازمان بحيث لا يصح اثبات احدهما
ونفي الاخر والابصار جمع محلى باللام وهي من صيغ العموم كما
تقرر في الاصول فيستفاد من هذه الاية ان لا يراه احد ويلزم
من عمومه في الابصار عمومه في الازمان فيلزم ان لا يراه كافر ولا مؤمن
في الدنيا والاخرة وهو المطلوب والثاني ان الله تعالى ذكر هذه الاية
على طريق التمدح بها فيكون نفي الادراك بالنسبة اليه تعالى كمالا
فثبوته اذا في حقه جل وعلا نقص على الله تعالى محال فادراك
البصر له محال واجيب عن الوجهين معا بانا لا نسلم ان الادراك
والرؤية مترادفان ومتلازمان بل هو اخص منها لكونه عبارة
عن الرؤية على وجه الاحاطة بجميع جوانب المرئي ولهذا يقال
رايت القمر وما ادركته ببصري فلا يلزم من نفيه وكونه مدحا
نفيها وكون وجودها نقصا ولو سلم فلا نسلم ان الاية تفيد عموم
السلب بل سلب العموم لكون موضوعها جمعا محلى باللام
الاستغراقية كما اعترفتم به دخل عليه النفي فيكون المعنى
لا تدركه جميع الابصار بل ابصار المؤمنين لان رفع الايجاب الكلي
في قوة السلب الجزئي الجزئية ولو سلم انها تفيد عموم السلب
في الاشخاص فلا نسلم العموم في الاوقات والازمان بل المراد نفي
الرؤية في الدنيا للجمع بين هذه الاية وبين ما يقتضي من ادلة
الرؤية في الاخرة والجمع بين الادلة ما امكن متقدم على اهمال
بعضها وقد يجاب عن الثاني فقط بان التمدح انما يكون اذا كان
ممكن الرؤية ولم ير لكونه متعززا بحجاب الكبرياء اذ لا تمدح للمعدوم

مثل اختصاص العلم للانسان منه

عطف على بعض الموجودات منه

انما قيد بالجمع لان المفرد المحلى باللام لا عموم له منه

فيكون هذا الوجه معارضة لا تمسكا به من الاول منه

بغير نظر الى كونه ...
بعض بجميع الاحاطة ...

بانه لايرى لامتناع رؤيته فالاية حجة لنا لا علينا فليتدبر والوجه
الثاني ان سؤال الرؤية لم يذكر في موضع من كتابه تعالى الا وقد كان
مقرونا بالاستعظام والاستنكار كقوله تعالى فقد سألوا موسى
اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة ونحوها فاستعظامها وتعليق
الوعيد بسؤالها انما هو لامتناعها والجواب ان الاستعظام انما
كان لتعنتهم وعنادهم في طلبها وريبهم في صدق ما اتى
به رسوله موسى عليه السلام لا لامتناعها ولو كان لمنعها
لمنعهم موسى عليه السلام كما منعهم عن سؤالهم حين قالوا
اجعل لنا الها كما لهم الهة بقوله انكم قوم تجهلون او ان الاستعظام
كان لطلبهم الرؤية على طريق الجهة والمقابلة على ما عرفوا من حال
الاجسام او الاعراض والوجه الثالث قوله تعالى موسى عليه
السلام حين طلب منه الرؤية لن تراني فان لن للتابيد فاذا
لم يره موسى عليه السلام ابدا لم يره غيره اصلا اذ لا قائل بالفرق
والجواب منع كون لن للتابيد بل هي لتاكيد النفي في المستقبل
فموسى عليه السلام انما سئل رؤية ناجزة في الدنيا فيرجع النفي
في الجواب الى مدة الحياة في الدنيا اذ الاصل في الجواب المطابقة والوجه
الرابع من تمسكات المنكرين قوله تعالى ما كان لبشر ان يكلمه الله
الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء فان
هذه الاية دلت على انه لا يرى في وقت التكلم فلا يرى في غيره اذ لا قائل
بالفصل والجواب ان الوحي هو اسماع الكلام بخفية ولا دلالة فيه
على انتفاء الرؤية اذ الاية سيقت لبيان انواع تكليم الله البشر

ولذا جاز التحديد بالغاية كقوله تعالى فلن ابرح الارض حتى ياذن لي ابي بل اذا قيد بالابد يصرف الى الدنيا فقط كقوله تعالى ولن يتمنوه ابدا انما فرض من ابديتهم ضرورة تحقق تمنيهم الموت في الاخرة [illegible]

والتكليم وحيا اعم من ان يكون مع الرؤية او بدونها بل ينبغي
ان يحمل على حال الرؤية ليصح جعل قوله او من وراء حجاب عطفا
عليه قسيما له اذ لا معنى له سوى كونه بدون الرؤية تمثيلا له
لحال من احتجب بحجاب ولو سلم دلالتها على نفي الرؤية فيحمل
على نفي الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة والحاصل ان ادلة
المعتزلة كلها مدخول فيها وان استدلوا بالقران العظيم
لانهم لم يهتدوا بهدى القران بل ضلوا وقد قال الله تعالى
يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وما يضل به الا الفاسقين
الحمد لله الذي بهدى القران وما كنا لنهتدي لولا ان هدينا
الله فائدة قال علي القاري في شرح الفقه الاكبر اختلفوا في
جواز الرؤية في الدنيا شرعا فاثبتها اكثرون ونفاها اخرون
ثم الذين اثبتوها خصوا وقوعها لنبينا عليه السلام في ليلة
الاسراء على خلاف في ذلك بين السلف والخلف من العلماء
والاولياء والصحيح انه عليه السلام راى ربه بفواده
لا بعينه كما في شرح العقايد وغيره انتهى وقد روي انه
عليه السلام سئل هل رايت ربك فقال رايته بفوادي
واما في المنام فقد حكي القول بها عن كثير من السلف ولا نزاع
في وقوعها وصحتها لان الشيطان لا يتمثل به تعالى كالانبياء كذا
قالوا ثم اعلم ان المتاخرون اعترضوا على الدليل العقلي بوجوه
مختلفة مذكورة في المطولات وكان من اقوى الوجوه منعهم تعليل
الرؤية باشتراك الوجود بين الواجب وغيره حيث قالوا الانم

قال في [illegible] والجملة ان الله تعالى اخبر انها تكون في الاخرة ولم يخبر انها في الدنيا فوجب الانتهاء الى ما اخبر الله [illegible] ولم ينص على محل الرؤية في الاخرة فيدل [illegible] ان لا تنال لا بعمل ولا على عمل وانما هي محض فضل الله تعالى

اشتراك الوجود كيف يكون هذا والحال ان وجود كل شيء عين
حقيقته اذ لا خفاء في ان حقيقة الواجب لا تماثل حقيقة الممكن
فالوجود لا يكون علة مشتركة بين الواجب وغيره واجيب عن هذا
الاعتراض بان المعنى والمقصود من الوجود في مسئلة الرؤية هو كون
الشيء له هوية فاشتراك الوجود بهذا المعنى ضروري فالهوية علة
مصححة للرؤية وهي مشتركة بين الواجب والممكن فالناظم المحقق اشار
الى هذا الجواب بقوله يرى الهوية لا من جوهريته او كونه
عرضا او سبق فقدان وتوضيح الجواب موقوف على حل مفردات
هذا البيت اما الهوية فقد قالوا ان ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه
حقيقة وباعتبار تشخصه هوية ومع قطع النظر عن ذلك ماهية
فالاولان يضافان الى الله تعالى بخلاف الثالث واللام في الهوية بدل
عن المضاف اليه كقوله تعالى فان الجنة هي المأوى وهنا حذف المعطوف
وهو شايع كثير في كلام البلغاء والتقدير يرى هوية الله ويرى باقي
المرئي ايضا من اجل هويته لا من جوهريته ولا من عرضيته ولا
من جهة الحدوث فالضميران المجروران راجعان الى المرئي المفهوم
من سياق الكلام لا الى الله ولا الى الهوية بتاويل المرئي ولا الى المرئي
مطلقا كما ذهب اليه الشارحون والفقدان بكسر الفاء وضمها
مصدر فقده من باب ضرب ضد الوجود والمراد سبق الفقدان
الحدوث اذ هو الوجود بعد العدم وفي هذا البيت صنعة طباق
فتامل ومعنى البيت ان متعلق الرؤية هو هوية الواجب في الواجب
وهوية المرئي في الممكن لا جوهريته ولا عرضيته ولا غيرهما فالهوية هي

يعني ان متعلق الرؤية هو هوية ما فقط والهوية متحققة في الواجب فكذا ما يتعلق
٢٩
لفظ
منه

فلا يجوز المتقدمون اطلاق لفظ الهوية على الله تعالى لصحة معناها دون اطلاق الماهية لايمائها عن الجنس فالباء فيها للنسبة بمعنى الحقيقة النسبة الى الهو فيها الياء المصدرية ايضا
منه

ومن قال ان الياء فيها بنيتهم يطلق على معان لفظ الهوية فيها والتشخص نفسه والوجود الخارجي كذا في كليات ابي البقاء
منه

قال ابن السبكي في جمع الجوامع حقيقته تعالى مخالفة لساير الحقايق واطلق الحقيقة على الله تعالى
منه

هي العلة المشتركة المصححة للرؤية لا علة مؤثرة بل المؤثر فيها خلق
الله تعالى هذا هو النهاية في شرح هذا الكلام والعلم عند الله العلام
وقال المولى الخيالي اقول اراد بالهوية ذات المرئي لا وجوده فان
امتناع رؤيته ضروري ومنعه مكابرة كما نص عليه الامام في نهاية
العقول ولم يرد بها هوية الواجب والا لم يكن لقوله لا من جوهريته
او كونه عرضا معنى بل اراد بها هوية المرئي على الاطلاق والضمير في
قوله لا من جوهريته او كونه عرضا راجع الى المرئي او الى الهوية بتاويل
المرئي واراد سبق الفقدان الحدوث فحاصل كلامه ان الرؤية لما كانت
عند الاشعري عبارة عن العلم الخاص الذي لا يتعلق الا بالموجود
المتعين كما مرت اليه الاشارة فظهر ان المصحح لها ليس هو خصوصية
الجوهرية ولا خصوصية العرضية ولا خصوصية الحدوث ايضا
بل الوجود كما هو المشهور والتعين او المجموع المركب منهما وكل منها
متحقق في جناب الباري فيصح رؤيته هذا هو النهاية في شرح هذا
المقام والله الموفق للمرام انتهى قوله اراد بالهوية ذات الشيء اي
تعينه يعني ان الهوية لها ثلاثة معان على ما قالوا احدها التشخص
والثاني الشخص نفسه والثالث الوجود الخارجي واراد الناظم
المعنى الاول اي التشخص والتعين كما اشار اليه في حاصل الكلام
وهذا المعنى مشترك بين الواجب وغيره قوله لا وجوده لان في اشتراك
الوجود تردد قوله ولم يرد هوية الواجب والا لم يكن لقوله لا من
جوهريته معنى لان الله تعالى منزه عن الجوهرية والعرضية فلا معنى
لسلبهما عنه تعالى ولا نفيهما اليه تعالى قوله بل اراد بها هوية المرئي

النسخة الغامض من شرح الكتب بخط جامعه

يعني ان الهوية علة مجوزة لا موجبة
منه

وغيره من الى الاعتراض الوارد على اشتراك الوجود
منه

اي الوجود والتعين والمجموع المركب منهما
منه

اي الخيالي
منه

على الاطلاق يعنى ليصح ارجاع الضميرين كما اشار اليه بقوله والضمير في
قوله لا في جوهريته او كونه عرضا راجع الى المرئ او الى الهوية بناء بل المرئ
وقد عرفت من تقريرنا سابقا ان امر الضمير سهل لمن هو اهل **قوله**
فحاصل كلامه اه يعنى ان مراد الناظم المحقق من ايراد هذا البيت دفع
الاعتراض الوارد على الدليل العقلي لا اثبات اصل المسئلة بالدليل العقلي
كما توهم الشارح العالى حيث قال والمقصود من هذا البيت الاشارة
الخفية الى استدلال السلف عقلا على جواز الرؤية وبهذا القول
افتخر ذلك الشارح وجعل نفسه غالبا على الخيالى حتى قال في اخر كلامه
وليت هذا بلغ الخيالى وسبب هذا القول العجب والقبيح العجب بالراى
الخطاء فيفرح به ويفتخر عليه ولا يسمع نصح ناصح بل ينظر الى غيره
بعين الاستجهال قال الله الكبير المتعال افمن زين له سوء عمله فراه
حسنا فنعوذ بالله من العجب الذى يردى انفسنا **قوله** كما مر
اليه الاشارة يعنى في اول شرح قول الناظم ورؤية الله حيث قال
هناك ذهب الاشعرى الى ان الرؤية عبارة عن الانكشاف التام **قوله**
كما هو المشهور بين المتقدمين من العلماء لكن فيه اعتراض من المتاخرين
الادباء **قوله** هذا هو النهاية في شرح هذا المقام قيل وهذا القول
من الخيالى اظهار العجز عن كشف اطغام وهذا اولى من حمله على الافتخار
في بيان المرام **اقول** اظهار العجز والتوقف فيما يتعلق بامر الدين انما
هو من كمال العلم واليقين كما توقف امامنا الاعظم وهمامنا الاقدم
في جواب ثمانى مسائل حين امتحن وسئل وقال ابن مسعود رضى الله
عنه ان الذى يفتى الناس في كل ما يستفتونه لمجنون وقال ايضا جنة

اشارة الى تسخيف الشارح بالشارح العالى منه

العالم لا ادرى فان اخطاء اطيب مقالته وقال ايضا ان من العلم
ان يقول الرجل لا اعلم لما لا يعلم وورد ان لا ادرى نصف العلم كذا قال
على القارى وقال عليه السلام ما ادرى اعزير نبى الله ام لا **ثم**
اعلم ان رؤية الله تعالى في الاخرة لما كانت عبارة عن الانكشاف
التام بحاسة البصر كانت من جنس العلوم كما قال به الاشعرى
فاثبات الرؤية بالدلائل العقلية والنقلية دل على ان حقيقة الحق
معلومة للمؤمنين في الدار الاخرة لكن تردد بعضهم في هذه القضية
فاشار الناظم المحقق الى ذلك قال **حَقِيقَةُ الحَقِّ لَمْ تُعْقَلْ**
بِعَالِمِنَا لَكِنْ تَرَدُّدُهُمْ فِي دَارِ رِضْوَانِ لفظ الحق له معان
كثيرة وههنا اسم من اسمائه تعالى ومعناه هو الموجود حقيقة اى
المتحقق وجوده والحقيقة قد مر تفسيره قريبا وايضا حقيقة
الشئ كنهه وفي الحديث لا يبلغ المومن حقيقة الايمان حتى لا يعيب
مسلما بعيب هو فيه يعنى لا يبلغ خالص الايمان ومحضه وكنهه
كذا في النهاية والتاء فيه للنقل من الوصفية الى الاسمية لا للتانيث
كما ذهب اليه البعض قوله لم تعقل بصيغة المجهول وانما انث باعتبار
وجود التاء وهو من عقل يعقل من باب ضرب قيل العقل في اللغة
الربط وفي العرف يطلق على ثلاثة معان احدها بمعنى السكينة
والتؤدة دون الخرق والحمق والثانى بمعنى التجربة والاختبار
فيقال فلان عاقل مجرب الامور والثالث بمعنى الادراك ولذلك
قيل العقل قوة للنفس يدرك بها الكليات وذكر العينى في شرح
البخارى انهم اختلفوا في العقل فقيل هو العلم لان العقل والعلم

٣٠ ذكر اهل التفسير ان الحق في القرآن جاء على ثمانية عشر وجها احدها انه اسم من اسماء الله تعالى منه

فى اللغة واحد ولا يفرقون بين قولهم عقلت وعلمت انتهى قلت ولذلك
استعملوه فى الكليات كالعلم بخلاف المعرفة فانها تستعمل فى الجزئيات
قال ابو بكر الوراق المعرفة معرفة الاشياء بصورها وسماتها والعلم علم
الاشياء بحقايقها كذا فى التعرف وبما ذكرنا ظهر وجه عدول الناظم
المحقق عن لفظ لم تعرف مع صحة الوزن اذ لم يجز سلب المعرفة ولذلك
قال الامام الاعظم فى الفقه الاكبر نعرف الله حق معرفته اى لا باعتبار
كنه ذاته واحاطة صفاته بل بحسب مقدور العبد وطاقته فى
جميع حالاته كما وصف الله نفسه فى كتابه بجميع صفاته حاصل ما قاله
الامام نعرف الله واجب معرفته الذى اوجبه على عباده فى كتابه ولا
نقص عن هذا القدر واما قول الامام الشافعى ما عرفناك حق معرفتك
فمبنى على ان ادراك الذات والاحاطة بكنه الصفات ليس فى قدرة
المخلوقات لقوله تعالى لا تدركه الابصار ولقوله تعالى ولا يحيطون به
علما فاختلاف القضية بتفاوت الحيثية كذا قال على القارى قوله
لم تعقل اى لم تعلم ولم تدرك حقيقة الحق وكنه ذاته فى الدنيا ابدا
اى فى الماضى والحال والاستقبال لان كلمة لم لها ثلاثة استعمالات
فى العربية اذ المنفى بها تارة يكون منقطعا وتارة يكون مقصورا على
الحال وتارة يكون مستمرا ابدا فالاول نحو قوله تعالى لم يكن شيأ
مذكورا اى ثم كان والثانى نحو لم اكن بدعائك رب شقيا والثالث
نحو لم يلد ولم يولد ولم يكن كفوا احد كذا ذكره ابن هشام فى شرح
الشذور فقول الشارح العالى جعل النفى للاستمرار ترجيحا لجانب
المعنى ينشأ من الغفلة عن هذا فلا تكن من الغافلين والمراد بالعالم

هنا عالم

نقل عن الاستاذ ابى اسحق الاشعرى
انه قال العقل هو العلم ولذا يقال لمن كان عالما
عقله ومن عقل شيأ علمه ولذا قال السنوسى
فى شرح الجزايرية منه

التعرف اسم كتاب الشيخ ابى بكر محمد بن ابراهيم
البخارى الكلاباذى وقالوا فى وصفه
لولا التعرف لما عرف التصوف منه

قال بعض الافاضل ان المعرفة على اربعة
انواع المعرفة الحقيقية وهى معرفة الله
نفسه والمعرفة العيانية وهى معرفة
اهل الجنة والمعرفة الكشفية وهى
معرفة الاولياء لربهم والمعرفة
البرهانية وهى معرفة العلماء
لربهم وهذه المعرفة الاخيرة هى الفرض
على المكلفين منه

هنا عالم الشهادة وهو الدنيا الفانية بقرينة المقابلة والباء بمعنى
فى واضافتها لعالم الى الضمير من قبيل اضافة الظرف الى المظروف
وانما خص النفى بعالم الشهادة لان الكلام بالنظر الى المكلف من البشر
لا بالنظر الى الملائكة من عالم الملكوت فان حالهم غير معلومة لنا
ولا نبحث عن حالهم ظنا قوله لكن ترددهم فى دار رضوان استدراك
من قوله لم تعقل والمعنى حقيقة الحق لم تعقل ولم تدرك فى الدنيا
جزما لكن تردد وتوقف بعضهم فى حصول العلم بالكنه فى دار الرضا
اى الاخرة وانما سميت دار الرضا لان من دخلها كان فى عيشة راضية
ثم اعلم ان العلماء اختلفوا حقيقة ذاته تعالى هل هى معلومة للبشر
اولا فذهب الامام الغزالى وامام الحرمين فخر فى اكثر كتبه وجماعة
من الصوفية الى نفى وقوعه مطلقا وذهب البعض منهم الى اثباته
مطلقا وبعضهم نفى فى الدنيا وتردد فيه بعد رؤيته فى دار الاخرة
كما نقل عن القاضى ابى بكر الباقلانى وهذا القول الاخير هو المختار
عند الناظم المحقق فانه قيد النفى بقوله بعالمنا والقول الاول
هو الاصح عند عامة العلماء كما صرح به الامام السنوسى فى
شرح الجزايرية وقال بهاء الدين فى شرح الفقه الاكبر ثم الحق المحقق
ان العلم بكنه ذاته تعالى غير محقق لاحد اصلا ولا يبعد ان يدعى
فيه الاجماع فان العجز عن احاطة صفات الله تعالى منقولة عن علماء
كل عصر فضلا عن العوام فكيف عن احاطة ذاته وقد قال اكمل
البشر لا احصى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك وقال الله
تعالى وما اوتيتم من العلم الا قليلا وجميع العلوم فى جنب علم الله

كالقاضى ابى بكر الباقلانى منه

وانما قال فى اكثر كتبه لانه اختار
فى كتب الارشاد انها معلومة منه

فى العلم بالكنه منه

بناء على تجرد النفوس الانسانية
عن الكدورات النفسانية

اقل من القليل فاذا حصل بكماله يكون الحاصل كثيرا وامر الله تعالى
اكمل البشر باستزادة العلم بقوله قل رب زدني علما انتهى وهنا قول
رابع وهو التوقف في هذه المسئلة مطلقا لانها من الوجدانيات وليس
لها دليل سمعي فحيث لا سمع ينبغي ان يتوقف ويتردد ولا يجزم
بحصولها او انتفائها واختار هذا القول المولى الخيالي وسيأتي
بيانه وتفصيل هذا البحث مع ادلة الطرفين مذكور في شرح المواقف
والخيالي اجمل ما ذكر في شرح المواقف والمقاصد بحيث يحصل به
القناعة للطالب والقاصد فتمالا اختلفوا في ان ذاته تعالى هل يجوز
ان يعلم بكنهها ام لا فذهبت الفلاسفة الى امتناعه وتبعهم الغزالي
وامام الحرمين وجماعة من الصوفية وجوزه الجمهور في
المتكلمين ثم اختلفوا في وقوعه فنفاه المحققون منهم واثبته
الاخرون ومنهم من تردد فيه بعد رؤيته في دار الاخرة وهو
المختار عند المحقق لما سنذكره احتج الاولون بان تعقل ما لا يدرك كنهه
بالضرورة لا يكون الا بالحد والله منزه عنه لاستلزامه التركيب المنافي
للوجوب الذاتي ورد بمنع الحصر او بجواز ان يكون ذلك بطريق
الفيض من غير سابقية قصد واكتساب على ان الرسم قد يفيد الكنه
وان يكن مطردا واستدل النافون بوقوعه بان ما يعلم منه البشر
هو الصفات والسلوب والاضافات وذلك ليس علما بحقيقة الذات
ورد بعد تسليم ان معلوم كل احد ذلك بانه وان لم يكن علما لكنه
يجوز ان يكون وسيلة اليه لا بد لنفيه من دليل واستدل
المثبتون بانا نحكم على حقيقته تعالى باحكام يقينية وظنية والحكم

على الشيء

على الشيء يستدعي تصوره والجواب ان التصديق انما يستدعي
تصور المحكوم عليه بالوجه لا بالكنه والنزاع انما وقع فيه واعلم
ان هذه المسئلة وجدانية فالحاكم بحصولها لا نفسنا في الماضي
والحال ليس الا الوجدان واما في المستقبل فلا طريق الى الجزم بها
سوى السمع وكذا الطريق الى الجزم بحصولها للغير سواء كان
فيما مضى او الحال او الاستقبال هو السمع فحيث لا سمع ينبغي ان يتوقف
ويتردد ولا يجزم بحصولها او انتفائها فليتدبر والله الهادي
انتهى ولما فرغ من مسئلة الرؤية وما يتعلق منها شرع في مسئلة
خلق افعال العباد حاذفا حرف العطف فقال الله خالق
افعال العباد وما يظن توليده من فعل انسان
الله مبتداء وخالق خبره واضافة خالق معنوية فيكون المبتداء
والخبر معرفتين كقولنا الله الهنا فيجب تقديم المبتداء وقال
بعض النحاة اذا كان احد الجزئين صفة تعين الاسم للابتدائية
سواء تقدم او تأخر نحو زيد المنطلق المنطلق زيد فقول الشارح
العالي والمعنى الله تعالى لا غيره خالق ليس في محله لانه يشعر ان
تعرف المسند مطلقا يفيد قصر المسند على المسند اليه والمذكور
في كتب المعاني تعريفه باللام الجنسية يفيد القصر فتامل والخلق
اخرج المعدوم من العدم الى الوجود والافعال جمع فعل بالكسر قال
في القاموس الفعل بالكسر حركة الانسان والمراد بها الافعال
الاختيارية من الحركة والسكون الحاصلين في الابدان والقلوب
اما حركة الابدان وسكونها فظهران واما حركة القلوب فانصرافها

قال البيضاوي الخلق ايجاد الشيء على تقدير واستواء منه

٣١ لعل وجه انا مل ان هذا الشارح اخذ معنى القصر من قول القاضي في تفسير قوله قل الله خالق كل شيء خبير فعلى ولم يعلم ذلك قال هناك لا خالق غيره وفي هذه الاية الشارح ان القصر حصل من تعميم المفعول لان خلقه الكل شيء يستلزم انه لا خالق سواه لاستحالة التوارد كذا قال شهاب الدين في حاشيته القاضي منه

وانقلابها من حال الى حال وسكونها قرارها وثباتها على حالة
واحدة والمراد بالعباد كل مخلوق يصدر عنه الفعل عاقلا كان او غيره
كذا قال ابراهيم اللاقاني وقال صاحب المطالب الوفية المراد بالعباد
عباد الله المكلفين وغيرهم فدخل الحصى الذي سبّح في كفه عليه السلام
ونحوه انتهى ويؤيده قوله تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده وبعضهم
خص العباد بالمكلفين نظرا الى ان بعض الادلة لا يجري في غير المكلفين
وقال اللاقاني والصواب التعميم اقول من عمم اراد بالعبد المملوك
فيشمل الانس والجن والملك والحيوانات والجمادات كذا قاله البسنوي
في شرح الفقه الاكبر فقول من قال وتخصيص العبد لكونه محل النزاع
والا فهو تعالى خالق لافعال جميع الاشياء ليس بوجه وجيه والمعنى الله
خالق جميع افعال العباد بخلاف المضاف كما قال الامام الاعظم في
الفقه الاكبر فلا حاجة الى جعل الاضافة في افعال للجنس او اللام
في العباد للجنس واضمحلال الجمعية فيهما ولفظ ما في وما يطلق
موصولة ويطلق بصيغة المجهول وتوليده مصدر مبني للمفعول
اي كونه مولدا نائب الفاعل والضمير راجع الى ما والموصول مع الصلة
مجرور المحل عطف على افعال عطف الخاص على العام وانما افرده
بالذكر للرد على المعتزلة اذ القائلون بالتوليد هم المعتزلة لانهم
قسموا افعال العباد على قسمين احدهما ما وجد مع القدرة الحادثة
في محل واحد كحركة اليد الاختيارية مثلا فان محلها ومحل القدرة
التي قارنتها واحد وهو اليد وهذا الفعل يكون بالمباشرة اي بلا
واسطة والثاني ما لا يجتمع مع القدرة الحادثة في محل واحد

كاندفاع

وطرفي النجم وحنين الجذع
وانطلاق الغمام وكلام ذراع الشاة
له عليه السلام منه

منه

منه

ولنا في ابطال التوليد وجوه واقوى
الوجوه والعمدة فيها انا قد بينا
ان استناد جميع الممكنات الى الله
تعالى ابتداء فيمتنع الاستناد اليه
انتهاء كذا قاله الخيالي منه

كاندفاع الحجر وحركته في الهواء او على الارض عند حركة اليد و
دفعها له وكذا حركة السهم والرمح والسيف عند الضرب بها ونحو
ذلك مما لا ينحصر وهذا الضرب الثاني هو المعبر عنه بالتوليد
عندهم فمذهب اهل السنة في كلا الضربين انهما واقعان بمحض
خلق الله بلا واسطة وان القدرة الحادثة لا تاثير لها في اثرها
البتة لا مباشرة كما في الضرب الاول ولا توليدا كما في الضرب
الثاني ومذهب المعتزلة اذ لهم الله تعالى ان العبد هو المخترع
لافعاله الاختيارية خلقها الله تعالى له اما مباشرة كما في الضرب
الاول واما توليدا كما في الضرب الثاني وليس فعل العبد عندهم
فعل الله تعالى مع انه سبحانه هو الذي خلق له اسباب الفعل
من قدرة ونحوها الخاتم قبل وفي ذكر الظن الذي هو الطرف
الراجح من الحكم اشارة الى ان التوليد عندهم نوع مستقل من
افعال الانسان اقول وفيه اشارة الى ظن المعتزلة كذب بحت
قال الله تعالى وان الظن لا يغني من الحق شيئا كذا قاله الفراء قوله
من فعل انسان ظرف لغو متعلق بالتوليد او ظرف مستقر متعلق
بمقدر وبيان لما الموصولة قال المولى التفتازاني في شرح المقاصد
وتحرير المبحث في ذلك ان فعل العبد واقع عندنا بقدرة الله
تعالى وحدها وعند المعتزلة بقدرة العبد وحدها وعند الاستاذ
ابي اسحق الاسفرائني بمجموع القدرتين على ان تتعلقا جميعا
باصل الفعل وعند القاضي ابي بكر الباقلاني على ان تتعلق قدرة
الله باصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة او معصية وعند

قيد الاختيارية لانه ليس في الافعال
الاضطرارية اختلاف منه

قال التوضيح في شرح الجوامع حقيقة التوليد
على اصل المعتزلة اختراع حادث بواسطة
حادث اخر مقدور بالقدرة الحادثة منه

قيل التوليد هو ان يوجب الفعل الذي
مباشرة الفاعل فعلا اخر كحركة الاصبع
الموجبة لحركة الخاتم منه

فان حركة الاصبع توجب لفاعلها
حركة الخاتم منه

اي قدرة العبد مؤثرة في صفة الفعل
من كونه طاعة او معصية منه

وانكر الامام انه لا يبر في كتب هذا القول وأما هو مكذوب عليه وفي اسناد السعد الى انكار نسبة هذا القول الى الامام منه

امام الحرمين في اخر امره لقدرة العبد تاثير في ذات الفعل لكن على
وفق مشيئته تعالى وارادته وعند الحكماء بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد
انتهى والحاصل ان في مسئلة افعال العباد للعقلاء ستة اقوال
خمسة منها مردودة ووجوه الرد في المطولات مذكورة والحق هو
المذهب الاول وهو المقبول والمعقول وثبوته بالادلة العقلية
والشواهد النقلية اما الاولى فكثيرة مذكورة في كتب الكلام
ونحن نكتفي بواحدة منها وهي ان العبد لو كان خالقا لافعاله ومخترعا
لها لكان عالما بتفاصيلها ومقدار كل جزء من اجزائها كما قال الله تعالى
الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير والعبد بمعزل عن ذلك وقال
الامام السنوسي في شرح الجزايرية ودليل اهل السنة من جهة العقل
برهان الوحدانية فلا حاجة الى التطويل مع المبتدعة بعد وضوح
الحق وعدم الضرورة الداعية الى ذلك فانه يشغل البال ويكدر
الاحوال انتهى واما الثانية فمن الكتاب قوله تعالى انا كل شيء خلقناه
بقدر وقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون وقوله تعالى الله خالق كل شيء
ومن السنة قوله عليه السلام ان الله صانع كل صانع وصنعته اخرجه
البخاري في خلق افعال العباد والحاكم والبيهقي في الاسماء عن حذيفة
ودل على قول اهل السنة ايضا اجماع السلف قبل ظهور اهل البدع
على ان الله تعالى هو الخالق بالاختيار لكل ممكن يبرز للوجود ذاتا كان او
قولا لها او فعلا لا يشاركه تعالى في ملك جميع الممكنات واختراعها
شيء اي شيء كان وان التاثير وايجاد الممكنات خاصة من خواص الله
تعالى يستحيل ان يشاركه تعالى فيها غيره كذا قاله السنوسي في شرح

اي وعملكم فان كلمة ما اذا اتصلت بالفعل صار عبارة عن المصدر تقول اعجبني ما صنعت اي صنعك منه

متعلق بالاجماع منه

الجزايرية ق

ق وللمعتزلة خذلهم الله في اثبات مذهبهم شبه عقلية ونقلية
وعلماء اهل السنة اعانهم الله ذو المنة اجابوا عنها باجوبة قاطعة
ملزمة قامعة ومن اراد الاطلاع على تفصيل المقالات فليرجع الى
الكتب المطولات وسياتي لهذه المسئلة زيادة توضيح عند شرح
كسب العبد ان شاء الله تعالى ولما ثبت كونه تعالى خالقا لجميع افعال
العباد وكان الاهتداء والايمان والضلالة والكفران من افعال
الانسان داخلا تحت خلق الرحمن وكان الاختلاف في الهداية
والاضلال فرع الاختلاف في خلق الافعال خصهما الناظم بالذكر
٣٢ بعد التعميم لزيادة الفهم والتفهيم فقال هادٍ مضلٌ حقيقي
وان نُسِبا على المجاز الى رسل وشيطان قوله هاد مرفوع
تقديرا عطف على قوله خالق بحذف حرف عطف وكذلك مضل
وقوله حقيقي خبر مبتداء محذوف اي اسناد كل واحد من الهداية
والاضلال المفهومين من لفظ هاد ومضل اليه تعالى اسناد حقيقي
ويجوز ان يكون منصوبا وان لم يساعده رسم الخط على ان يكون
صفة لمصدر محذوف مع فعله اي اسند كل واحد منهما اليه
تعالى اسنادا حقيقيا والواو في قوله وان نسبا واو الحال
كذا قالوا في امثاله والصواب ان هذه الواو عاطفة على محذوف
تقدير الكلام اسنادهما الى الله تعالى حقيقي على كل حال وان نسبا
الى رسل وشيطان على المجاز في بعض الاحوال فيكون من باب
عطف الخاص على العام ورسل بسكون السين لغة في رسل
بضمتين فقول الشارح العالي بسكون السين للوزن ليس

رد

في محله وفي هذا البيت صنعة طباق من وجوه فتامل وفيه ايضا
اللف والنشر على الترتيب وفي تقديم الهداية على الاضلال اشارة الى
ان رحمته غالبة سابقة على غضبه كما ورد في الحديث القدسي
سبقت رحمتي على غضبي ثم اعلم ان الشيخ الاشعري ومن تبعه
من اهل السنة ذهبوا الى ان الهداية من الله تعالى بمعنى خلق فعل الاهتداء
وهو الايمان وما يلحقه وان الاضلال من الله بمعنى خلق فعل الضلالة
وهو الكفر وما يتبعه فهما لا ينسبان عندهم حقيقة الى غير الله
تعالى اذ لا خالق سواه وما نسب منهما الى الرسل والقران اوالى
الاصنام والشيطان فعلى سبيل الاسناد الى الاسباب مجازا كقوله
تعالى وانك لتهدي الى صراط مستقيم وقوله تعالى ان هذا القران يهدي
للتي هي اقوم وقوله تعالى رب انهن اضللن كثيرا من الناس وقوله
تعالى ولقد اضل منكم جبلا كثيرا وقالت المعتزلة الهداية من الله
بيان طريق الهدى والاضلال منه تسمية العبد ضالا عند اختياره
الضلالة فعندهم لما لم يجز ان يخلق الله تعالى افعالهم لم يوجد منه
خلق فعل الاهتداء ولا خلق فعل الضلال ويقولون ما اضيف
الى الله تعالى من الهداية فالمراد منه بيان طريق الدين لا تخليق فعل
الاهتداء وما اضيف اليه تعالى من الاضلال فالمراد منه اضافة
الشئ الى سببه او شرطه كحجة الاسلام وفي التسديد شرح
التمهيد قال في الكفاية والصحيح ما قلنا وذلك لان الله تعالى قال
ولو شئنا لاتينا كل نفس هديها ولو كانت الهداية من الله هو بيان
الطريق وانه عام في كل نفس لما صح تعليق اتيان الهدى بالمشية

وكذا

وكذا قوله يهدي من يشاء ويضل من يشاء فلو كان المراد منه البيان
لم يصح التخصيص بالمشية ولم يتحقق هذه القسمة لما ان البيان
عام في جميع الخلق وكذا في الاضلال لو كان المراد منه تسمية العبد
ضالا لتقيد ذلك بمشية العبد لا بمشية الله تعالى لان تسميته
ضالا انما يترتب على اختياره الضلال وايجاده عند الخصم فيكون
ذلك مقيدا بمشية العبد لا بمشية الله تعالى فعلم بهذا ان الهدى
هو الخلق الاهتداء دون البيان ولذلك نفى الله تعالى الهداية عن النبي
عليه السلام لمن يحبه بقوله انك لا تهدي من احببت ولكن الله
يهدي من يشاء ولو كان الهدى بيان الطريق لما صح هذا النفي
لان النبي عليه السلام كان يبين الطريق العامة الخلق لمن احب
وابغض انتهى ويؤيده هذا قوله عليه السلام اللهم اهد قومي
فانهم لا يعلمون والمولى الخيالي قد اوضح هذا المقام مع اجمال
في الكلام حيث قال ذهب الاشعري ومن تبعه الى ان الهداية عبارة
عن خلق الاهتداء والايمان والاضلال عبارة عن خلق الضلالة
والكفران فلا ينسبان عندهم حقيقة الى غير الله تعالى اذ لا خالق
سواه نعم قد ينسب الهداية على سبيل المجاز الى الرسل والقران
كما في قوله تعالى ان هذا القران يهدي للتي هي اقوم والاضلال
الى الاصنام والشياطين كما في قوله تعالى رب انهن اضللن كثيرا
خلافا للمعتزلة بناء على زعمهم الفاسد من سقوط قاعدة التكليف
والمدح والذم والثواب والعقاب فحملوا الهداية على بيان طريق
الحق والارشاد الى طريق الجنة في الاخرة والاضلال على الاهلاك

والتعذيب او التسمية والتلقيب بالضال او الوجدان ضالا و
او ورد عليهم ورود الهداية في موضع من القرآن مقيدة بالمشية
فان البيان عام لا يقبل التقييد وقوله تعالى انك لا تهدى من احببت
وقوله عليه السلام اللهم اهد قومى مع انه بيّن لهم الحق والمعتزلة
ان يحملوها على ارشاد طريق الجنة في الاخرة او على الدلالة الموصلة الى
البغية اشتراكا او مجازا كما جعلها الاشعرى قولهم هداه فلم يهتدى
على المجاز وكذا قوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى
ومن ههنا ظهر الجواب عما يقال انه لا معنى لتعليق الاضلال بمعنى التسمية
والتلقيب بالضال او الوجدان ضالا على مشية الله تعالى كما وقع في كتابه
المجيد ثم الهداية قد تفسر بوجدان طريق يوصل الى المطلوب ومقابلة
الضلال بمعنى فقدان ما يوصل اليه فعلى هذا يكونان لازمين و
المشهور انها عبارة عن الدلالة على ما يوصل الى المطلوب وعند المعتزلة هى
الدلالة الموصلة الى المط انتهى قوله والمشهور اه يعنى ان الهداية المتعدية
لها تفسيران الاول انها عبارة عن خلق الاهتداء والثانى انها عبارة
عن الدلالة على ما يوصل الى المط لكن الثانى هو المشهور بين العلماء ولما
فرغ من بعض فروع مسئلة خلق افعال العباد شرع في بعض اخر وهو
مبحث الحسن والقبح فقال الحسن والقبح شرعيان لكننا
نقول بالعقل ايضا قد يبنا الان قوله الحسن مبتداء والقبح
عطف عليه واللام فيهما عوض عن المضاف اليه اى حسن جميع الافعال
وقبحها وقوله شرعيان خبر مبتداء محذوف اى هما شرعيان والجملة
خبر المبتداء الاول ولكن حرف عطف وشرط كونها للعطف ان تقع

قوله وعند المعتزلة اى وكذا المشهور عند المعتزلة هى الدلالة الموصلة الى المطلوب فينقض بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى كذا قال علي القاري في شرح الفقه الاكبر منه ٣٢

بعد

بعد النفى او النهى وان يقع بعدها المفرد وان لا يتقدمها الواو نحو
ما قام زيد لكن عمرو ولا تضرب زيدا لكن عمروا وعن الكوفيين
جواز العطف بها بعد الاثبات قياسا على بل لان معناها كمعنى بل
وغير الكوفيين لم يجوزوا كونها للعطف بعد الاثبات لانه لم يسمع
كذا قاله ابن هشام في شرح الشذور والناظم المحقق جعلها للعطف
اما حملا على مفهوم كلامه اذ المعنى لا عقليان عند الاشاعرة واما
حملا على مذهب الكوفيين ولها حكم خاص لا يوجد في ساير الحروف
العاطفة وهو اتصالها بالضمير والمراد بضمير الجماعة معاشر الماتريدية
لانهم ذهبوا الى ان حسن بعض الاشياء وقبحها يبنا الان اى يدركان
بالعقل وسنذكره في تفصيل هذه المسئلة ان شاء الله ولذلك اتى
الناظم بلفظ قد المفيدة للجزئية في قوله قد يبنا الان وفي هذه البيت
صنعة طباق من وجهين فتامل ثم اعلم ان الحسن والقبح يطلقان
على ثلثة معان الاول كون الشيء ملايما للطبع ومنافرا له كالفرح
والغم والثانى كون الشيء صفة كمال وصفة نقصان كالعلم والجهل
والثالث كون الشيء متعلق المدح والذم كالعبادات والمعاصى ولا
خلاف بين العلماء انهما بالتفسيرين الاولين عقليان واما بالتفسير
الثالث فقد اختلف فيه فعند الاشعرى حسن جميع الافعال و
قبحها شرعيان ولا حظ للعقل فيهما فيعرف الحسن منها بامر
الشارع بان قال افعلوه ويعرف القبح منها بنهى الشارع بان قال لا تفعلوه
فالله تعالى خلق بعض الاشياء حسنا فامر به وبعضها قبيحا فنهى عنه
حاصله ان كل ما ورد الامر به فهو حسن وكل ما ورد النهى عنه فهو قبيح

الجزء التاسع من شرح القصيدة النونية في العقائد ... بخطه ... ١١٥٩

مطلب ان الحسن والقبح يطلقان على ثلثة معان

وعند المعتزلة الحاكم بالحسن والقبح هو العقل لان الاصلح واجب على الله
تعالى بالعقل وفعل الاصلح حسن وتركه قبيح هذا خلاصة قول اهل الاصول
واما خلاصة قول اهل الكلام على ما قاله المولى الخيالي فهو ان الحسن والقبيح
يطلقان على ثلثة معان الاول هو ان الحسن تعلق المدح بالفعل عاجلاً
والثواب آجلاً والقبح تعلق الذم عاجلا والعقاب اجلا والثاني
ان الحسن ملايمة الغرض والقبح منافرته والثالث هو ان الحسن
صفة الكمال والقبح صفة النقصان ولا نزاع في ان هذين المعنيين
ثابتان بالعقل وانما وقع النزاع في الاول فذهبت المعتزلة الى انه ثابت
بالعقل والشرع انما ورد للكشف والبيان وقد صرح في شرح المقاصد
بان بعض اهل السنة وهم الحنفية ذهبوا الى ان حسن بعض الاشياء
وقبحها مما يدرك بالعقل كما هو رأي المعتزلة كوجوب اول الواجبات
ووجوب التصديق بالنبي عليه السلام وحرمة تكذيبه دفعا للتسلسل
وحرمة الاشراك بالله تعالى ونسبة ما هو في غاية الشناعة اليه على
من هو عارف بصفاته وكمالاته ووجوب ترك ذلك ولا نزاع في ان كل
واجب حسن وكل حرام قبيح الا انهم لم يقولوا بالوجوب او الحرمة على الله
تعالى وجعلوا الحاكم بالحسن والقبح والخالق لافعال العباد هو الله تعالى
والعقل آلة لمعرفة بعض ذلك من غير ايجاب ولا توليد بل بايجاد الله تعالى
من غير كسب في البعض ومع الكسب بالنظر الصحيح في البعض الاخر وهذا
معنى قول الناظم المحقق لكنا نقول بالعقل ايضا قد بينا الان وذهبت الاشاعرة
الى انه ثابت بالشرع مطلقا واحتجوا على غلبته بوجوه مذكورة في المطولات
واما الرد على المعتزلة فهو ان افعال العباد كلها مستندة الى الله تعالى

مثال الحسن

مثال القبح

بخ حسن بعض الاشياء وقبحها انما يدرك بالعقل كما هو رأي المعتزلة والدلائل لا بالشرع فقط دفعا للتسلسل في الدور والتشرف الشرعية على تقدير الانحصار في العلم بوجوب او كل دليل شرعي لابد وان يتوقف على دليل شرعي اخر التصديق به من دليل شرعي على الله تعالى فيتسلسل كذا قال المولى ... وافقهم في الوجوب والحرمة على الله تعالى والعباد بخ ما الحاكم بالحسن والقبح والخالق لافعال العباد وجعلوا هو الله تعالى وجعلوا ايات العقل الله المعرفة البعض ولا توليد ومعرفة بايجاد الله لا بايجاد من العقل وبالبعض وبتوسط الكسب والنظر في البعض كذا قاله ونقض التوجيه والبعض الاخر ... جمال الدين زاده

ابتداء بلا واسطة ولا تاثير لكل ما سواه في شيء منها البتة كذا قاله
الامام السنوسي في شرح الجزائرية ثم قال والبحث في هذه المسئلة طويل
جدا وقد بان الحق فيها فلا حاجة الى التطويل وبالله التوفيق انتهى
ولما كان ثبوت الحسن والقبح بالشرع موهما بانتفاء قدرة العباد فيما
صدر عنهم من الخير والفساد ومشعرا لمذهب الجبرية من اهل العناد
عقب المحقق ثبوت تلك المسئلة مسئلة ان للعباد اختيارات
جزئية وارادات قلبية دفعا لذلك الايهام من رد على من يقول
بالجبر من الانام فقال **وللعباد اختيار وهو كسبهم**
فيوصفون بطوع او بعصيان الواو لعطف مسئلة على مسئلة
قوله للعباد خبر مقدم واختيار مؤخر مبتداء والمراد من العباد هنا
المكلفون وهم الانس والجن والملك بقرينة قوله فيوصفون بطوع
او بعصيان بخلاف ما سبق في بيت افعال العباد فانه عام لجميع
المخلوقات على ما بيناه سابقا واصل معنى الاختيار ايثار فعل احد
الشيئين على الاخر وقال بعض الاخيار في معنى الاختيار هو بمعنى
الارادة صفة من شانها ان تتعلق بكل الطرفين بلا داع ومرجح
وهو المراد هنا ولذلك فسر الناظم بالكسب الذي هو تعلق ارادة
العبد وقدرته بفعله حيث قال وهو كسبهم وسكون الهاء
من هو بعد الواو لغة مشهورة بل قراءة متواترة في القران وكذا اشباع
ميم الجمع بالضم في كسبهم لغة مشهورة وقراءة متواترة فاخطاء من
قال انهما من ضرورات الشعر والفاء في قوله فيوصفون للتفريع اي اذا
كان لهم اختيار فهم متصفون بافعالهم لا خالقون لها بل الخالق هو الله

والاشاعرة يقولون ليس في العقل جهة محسنة بحيث الحسن والقبح قبل ورود الشرع او مقبحة بحيث القبح وورود الامر فيه الحسن لحيث الامر وورود النهي من الشرع وجهة القبح لحيث في الشرع كذا قالوا عنه

قوله وهو كسبهم ٣٤
قال المولى الخيالي لكون العبد لا معنى لكون العبد فاعلا بالاختيار الا كونه موجدا لافعاله على سبيل القصد والارادة وهو بنافي استناد جميع الممكنات اليه تعالى وحاصله انه قد دل البرهان على ان الخالق لها هو الله تعالى ابتداء وثبت بالضرورة ان للعباد قدرة واختيارا في بعض الافعال كالمشي على الارض دون البعض الاخر كالصعود الى السماء فالتجينا في التفصي عن هذا المضيق الى اثبات الاختيار الجزئي المسمى بالكسب

رد ... م

تعالى والعبد كاسب متصف بالطاعة والعصيان وقد اثبت الله تعالى اسم
الطاعة والعصيان في افعال العباد بقوله ومن يطع الله ورسوله وقوله
تعالى ومن يعص الله ورسوله وفي قول الناظم فيوصفون بطوع او بعصيان
اشارة الى ان مدار التكليف ومناط الثواب والعقاب هو الجزء الاختياري
وكلمة او للتنويع والتقسيم اشار بها الى ان المكلف على ثلاثة انواع
بعضهم مطيع لربهم دائما وهم الانبياء والمرسلون والملائكة
المقربون والاولياء المواظبون وبعضهم متصفون بالكفر والعصيان
من الجن والانسان وهم الكفرة الفجرة وبعض منهما متصف بالطاعة
والعصيان معا وهم الفسقة المهرة وفي هذا البيت صنعة طباق
من وجوه فتامل ثم اعلم ان هذه المسئلة مترجمة بمسئلة الكسب وهي
من غوامض مباحث الكلام حتى ضرب بها المثل بين الانام فقيل اخفى
من كسب الاشعري وادعى بعضهم انه اسم بلا مسمى بل هو شبيه
باللغز والمعمى فلا بد لنا هنا من خمسة مقامات المقام الاول في
معنى الكسب لغة واصطلاحا وما يتعلق به فالكسب لغة طلب
الرزق واصله الجمع وبابه ضرب وكسب واكتسب بمعنى كذا في
مختار الصحاح واصطلاحا تعلق قدرة العبد وارادته بفعله
الاختياري وقال صاحب التعرف ومعنى الاكتساب ان يفعل بقوة
محدثة وقال بعضهم معنى الكسب والاكتساب ان يفعل لجر منفعة
او دفع مضرة لقوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ولهذا
لا يوصف به الله تعالى بل يوصف بالخلق وفرقوا بين الكسب والخلق
بان الكسب ما وقع بالة والخلق لا باله وقيل الكسب امر لا يستقل

وقيل الكسب هو عبارة عن صرف القدرة والارادة نحو المراد بل عبارة عن الارادة وهو عن الفاعل ومدخل ما في وجود الافعال الاختيارية

مطلب الفرق بين الكسب والخلق

به الكاسب

به الكاسب والخلق امر يستقل به الخالق وقال بهاء الدين زاده
في شرح الفقه الاكبر ومعنى الكسب وحقيقته ان قدرة الله تعالى وان
كانت مستقلة في افعال العباد ومن غير احتياج الى انضمام امر اخر
لكنه سبحانه اجرى عادته وحكم حكمته ان لا يخلق فعلا من افعال
عباده الا بعد ان يريدوا ويعلقوا قدرتهم عليه ليجزي الذين اساؤا
بما عملوا ويجزي الذين احسنوا بالحسنى ليترتب الاسباب والمسببات
وينطبق المبدا والمعاد ويكون لله الحجة البالغة فيكون تعلق
قدرة العبد بفعل ما بحسب ارادته علة موجبة لوجود ذلك الفعل
بحسب العادة الالهية وان لم يكن لها فيه تاثير اصلا ولدوران القدرة
المؤثرة الالهية على قدرة العبد وتعلقها بالفعل سميت تلك القدرة
كاسبة وتعليق العبد قدرته بارادته بفعل ما كسبا انتهى حاصله
هذا القول ان الكسب فعل له مدخل في دخول الاثر في محل هو الفاعل
بلا صحة انفراده فيكون مقدور الله تعالى قدرة ايجاد وتاثير ومقدور
العبد قدرة اتصاف واكتساب عليها يترتب الثواب والعقاب
والحاصل انهم ذكروا في الكسب طريقين الاول ان الله تعالى اجرى
عادته بان العبد متى صمم العزم على الطاعة يخلقها الله تعالى فيه
ومتى صمم على المعصية يخلقها فيه وهذا القدر كاف في اضافة الفعل
اليه وكونه مخاطبا من الله تعالى بالوعد والوعيد والمدح والذم
لان الفعل حصل بسبب عزمه الثاني ان ذات الفعل والحركات
والسكنات وكونها طاعة ومعصية صفات تحصل له بسبب
صرف الحركات والسكنات في الطاعة او المعصية وذات الفعل

وهذا التعلق هو المسمى عندنا بالكسب

بخلق الله وكونها طاعة ومعصية بفعل العبد وبسبب طرفيهما
اليهما وهذا القدر كاف في صحة الامر والنهي هذا ما ذكروه كذا
قال شارح الصحايف لكن قيل الطريق الاول ضعيف مشكل جدا لان
تصميم العبد ايضا فعل فيكون هو ايضا واقعا بقدرة الله تعالى فلا
يكون فيه للعبد مدخل اصلا ولصعوبة مسئلة خلق الافعال انكر
السلف على المناظرين فيها من غير داع لانه مؤدي الى رفع التكاليف
واستقباحها او القول بالتشريك عصمنا الله تعالى واياكم عن مزالق
الاقدام في هذا المقام بالنبي عليه السلام هذا الذي ذكرناه من
معنى الكسب هو عند العلماء الحنفية واما عند الاشعري فقد قال
المولى الخيالي الكسب عند الاشعري عبارة عن مقارنة قدرة العبد
لافعال الاختيارية من غير ان يكون لها مدخل في وجودها انتهى اقول
هذا مخالف لما قالوا ان الاشعري قال في عامة كتبه معنى الكسب
ان يكون الفعل بقدرة محدثة فمن وقع منه الفعل بقدرة قديمة
فهو فاعل خالق ومن وقع منه بقدرة محدثة فهو مكتسب انتهى
فان هذا الكلام من الشيخ الاشعري صريح في وقوع الفعل بقدرة محدثة
والوقوع فرع التاثير غاية الامر انه لم يطلق على العبد انه خالق ادبا
كذا في قصد السبيل المقام الثاني في بيان مذهب الجبرية القائلين
بان العبد مجبور لا اختيار له البتة في شيء من افعاله وانما هو آلة
للفعل كالسكين للقاطع والشجرة للريح والباب للمغلق بل هو كخيط
معلق في الهواء تميله الريح تارة يمينا وتارة شمالا فالحيوانات عندهم
في افعالها بمنزلة الجمادات وحاصل قولهم نفي الكسب والاختيار

قوله فيهما اليهما عطف على قوله
بفعل العبد وضمير فيهما راجع
الى الحركات والسكنات واليهما
راجع الى الطاعة والمعصية

منه رد

لا تجتنب مع اهل البدع والاهواء
ودعوتهم الى الحق
لازالة شبههم
فانه واجب

بالكلية

بالكلية ومبنى مذهبهم على ما قاله اللقاني اصلان احدهما انه
لابد لترجيح الفعل على الترك من مرجح ليس من العبد وثانيهما ان
الفاعل المختار لابد ان يكون عالما بتفاصيل احوال افعاله وتفاصيل
احوال الافعال غير معلومة المقام الثالث في بيان مذهب اهل
القدر والاعتزال فانهم ومن وافقهم من اهل الزيغ والضلال
مطبقون على ان العباد موجدون لافعالهم مخترعون لها بقدرتهم
على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار ومبنى مذهبهم على
ما قاله اللقاني اصلان ايضا احدهما ان العبد لو لم يكن قادرا
على فعله لما حسن المدح والذم والامر والنهي وثانيهما ان افعال
العباد واقعة على وفق قصودهم ودواعيهم والجواب عن اصولهما
الفاسدة وشبههما الكاسدة مذكور في المطولات ويرد قول
الفريقين قوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين لانه تعالى وصف
عباده بالعبادة وهي كسبهم فيكون ردا على الجبرية وايضا وصفهم
بالاستعانة وهي تنافي الاستطاعة فيكون ردا على المعتزلة المقام
الرابع في بيان مذهب الشيخ الاشعري رضي الله عنه فانه قال افعال
العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله وحدها وليس لقدرتهم تاثير
فيها بل الله اجرى عادته بان يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن
هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد
مخلوقا لله تعالى ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه
مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون لها تاثير ومدخل
في وجوده سوى كونه محلا له حتى قال فعل العبد بالاختيار

اي الجواب عن اصول الجبرية
والقدرية وشبههما مذكور
في الكتب المطولات منه
قال الشيخ ابو الحسن الاشعري ان
افعال العباد كلها واقعة بقدرة
الله تعالى مخلوقة له ولا تاثير لقدرة
العبد في مقدوره اصلا بل القدرة
والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى
كذا في ~~المطولات~~ الطوالع للبيضاوي منه رد

لا بالاضطرار ولكن الاختيار من الله بالجبر والاضطرار فنحن مختارون في وقت افعالنا ومضطرون في اختيارنا الذي بواسطته وجدت افعالنا فافعالنا موجودة بالجبر والاضطرار خلاصة مذهب الاشعري ان الاختيار عنده مقارن لخلق الافعال وواسطة في خلقها فيكون العبد مجبورا في الاختيار فيلزم منه ان يكون مجبورا في الافعال هكذا قالوا المقام الخامس في بيان مذهب الشيخ ابي منصور الماتريدي رضي الله تعالى عنه فانه قال ان القدرة العبد وارادته مدخلا في الفعل من غير تاثير الايجاد ويعبر عنه بالكسب وتفصيله انه لما ثبت بالبرهان ان الخالق هو الله المستعان وثبت ايضا بالضرورة والبداهة ان لقدرة العبد وارادته مدخلا تاما في بعض الافعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش وذلك المدخل ليس بمدخل ايجاد واختراع اذ هو مخصص به تعالى بالدلائل الواضحة فعلمنا انه نوع اخر يعبر عنه بالكسب والارادة الجزئية وقصرت العبارة عنه الا بلفظ الكسب كما ان التفرقة بين اللذة والالم معلومة قطعا ولا يعبر عنهما الا بهذين اللفظين وقد جعل الله تلك الارادة الجزئية سببا عاديا لخلق افعال العباد وتحقيقه ان ذات العبد وصفاته مخلوقتان لله تعالى فصفة الارادة قابلة للضدين اي الفعل والترك على البدل وكذا القدرة فانفسهما مخلوقة لله تعالى لكن تعلقهما وصرفهما الى خصوص افعال جزئية من العبد وذلك الصرف من قبيل الحال لا موجودة ولا معدومة لكنها قائمة بموجود كالعالمية وهي النسبة بين العالم والمعلوم والامور النسبية لا وجود لها في الخارج

كذا

اي تحقيقه من مذهب الشيخ الماتريدي

وللشيخ ابو الحسن الاشعري لا يثبت الحال

قال في شرح الصحايف اتفقوا المحققون على انه لا واسطة بين الموجود والمعدوم

كذا قرروا في محله فصرف العبد قدرته وارادته الى الفعل كسب وايجاد الله الفعل عقيب ذلك خلق والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين فالفعل مقدور الله بجهة الايجاد ومقدور العبد بجهة الكسب وقدرة الله مؤثرة وقدرة العبد غير مؤثرة وهذا القول هو الحقيق بالقبول عند اكثر العلماء الفحول وموافق لقول السلف لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين وايضا موافق للعقل ومطابق للنقل من كتاب الله تعالى وكلام رسوله فقيل هذا القول منقول عن جعفر الصادق واولاده الكرام وقيل سمع هذا ايضا من الامام الاعظم حجة الاسلام ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه كذا في شرح الصحايف وههنا سؤال مشهور وله جواب مسطور حاصل السوال ان الجبر لازم هنا قطعا لان علم الله تعالى وارادته اما ان تتعلقا بوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع لامتناع انقلاب علمه سبحانه وتعالى جهلا وامتناع تخلف مراده عن ارادته اصلا وحينئذ لا اختيار مع الوجوب والامتناع قطعا وحاصل الجواب انه سبحانه يعلم ويريد ان العبد يفعل او يترك باختياره فلا اشكال في هذا المقال والعلم عند الله الكبير المتعال وقد علم مما سبق من كون الحسن والقبح شرعيين ان لا دخل للعقل في احكام الله تعالى الا ان الناظم كرره بقوله لا دخل للعقل في حكم الاله وفي تجويز تعليله في البعض قولان لجعل هذا القول توطئة لبيان مسئلة اخرى وهي انتفاع الاغراض

فايجاد الله الفعل حاصل عقيب قصد العبد ولا يخلقه بدون قصد العبد عادة

اعلم ان المحققين من اهل السنة ذهبوا الى نفي الجبر والقدر واثبات امر بين امرين وهو ان التاثير في فعل العبد بمجموع خلق الله واختيار العبد لا الاول فقط ليكون جبرا ولا الثاني فقط ليكون قدرا

ان ما علم الله وقوعه فهو واجب وما علم عدمه فهو ممتنع لامتناع الجهل على الله تعالى والواجب والممتنع غير مقدور فلا يكون العبد قادرا منح شرح الصحايف

على تقدير تعلق العلم والارادة بوجود الفعل

اي على تقدير تعلق العلم والارادة بعدم الفعل

فى افعاله واحكامه تعالى والمراد بحكم الاله هنا الايجاب والتحريم المتعلقين بافعال المكلفين وهى المسمى بالحكم الشرعى يعنى لامدخل ولا تعلق للعقل فى تحسين جميع حكم الاله وتقبيحه بل قبل هو الة لمعرفة بعض الاحكام كما صرح به الناظم فيما سبق من الكلام قوله و فى تجويز تعليله ابتداء المسئلة وهو من قبيل اضافة المصدر الى مفعوله وضمير تعليله راجع الى الحكم والتقدير وفى بيان تجويز المجوزين تعليل بعض الاحكام قولان عند العلماء الاعيان والمراد من بعض الاحكام ماعدا بعثة الانبياء عليهم السلام لاهتداء الانام فانه لاخلاف فى تعليل هذين الحكمين ممن انكر التعليل فيهما فقد انكر النبوة كذا قاله صاحب المعارف والمراد من القولين نفى الجواز واثباته اما المثبتون فهم الماتريدية واكثر الفقهاء وبعض المعتزلة واما النافون فهم الاشاعرة قال شارح الصحايف اختلف العلماء فى تعليل افعال الله واحكامه فقالت المعتزلة واكثر الفقهاء انها معللة برعاية مصالح العباد وذهب اخرون الى امتناع تعليل افعاله واحكامه تعالى انتهى احتج الفريق الاول عقلا ونقلا اما عقلا فلانه تعالى لو لم يفعل لغرض اصلا يلزم العبث وهو على القادر الحكيم قبيح واما نقلا فهو قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله وامثال ذلك كثيرة فى القران العظيم ودالة على تعليل افعال الله الكريم واحتج الفريق الثانى وهم النافون حيث قالوا لاشك ان التعليل بالاغراض مستحيل فى حقه تعالى مطلقا سواء كان الغرض راجعا اليه

قال شارح المواقف والفقهاء ذهبوا الى وجوب تعليلها وقالت الفقهاء لا يجب ذلك لكن افعاله تعالى تابعة لمصالح العباد تفضلا واحسانا منه

تعالى و

تعالى او الى خلقه اما وجه استحالة الغرض الراجع اليه تعالى فلانه ان كان ذلك الغرض الباعث على الفعل قديما وجب قدم العالم ولزم كون افعاله تعالى بالايجاب العقلى كما هو مذهب الفلاسفة ابعدهم الله تعالى وان كان حادثا يتصف به عند ايجاد الافعال لزم نقصه تعالى فى ذاته وكونه مستكملا بتحصيل ذلك الغرض وانه باطل واما وجه استحالة التعليل بالغرض الراجع الى خلقه فهو انه لايجب عليه تعالى ايصال غرض الى شئ من مخلوقاته اذ لايجب عليه تعالى مراعاة صلاح ولا اصلح على ما ياتى بيانه فى محله كذا قال الامام السنوسى فى شرح الجزايرية وقال ابراهيم اللقانى فى شرح الجوهرة مذهب الاشاعرة ان افعال البارى تعالى ليست معللة بالاغراض والمصالح والغرض مالاجله يصدر الفعل عن الفاعل ومذهب الماتريدية امتناع خلو فعله عن المصلحة ولزومها فى جميع افعاله غاية الامر انا لقصر عقولنا لم نطلع عليها فى كل افعاله وذلك لا يوجب انتفاءها فى نفس الامر قال السعد والحق ان تعليل بعض الافعال سيما الاحكام الشرعية بالحكم والمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك والنصوص ايضا شاهدة بذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون انتهى وليس فيه مايرد مذهب الاشاعرة اذ يقولون بالحكمة والمصلحة فى نفس الامر لانهم يمنعون البعث فى افعاله تعالى كما يمنعون الغرض ولذلك كان التعبدى من الاحكام مالم نطلع على حكمة لا انه لا حكمة

اعلم ان الغرض فى الحقيقة يتبع الارادة فكما ان الارادة يتبع جانب الفعل منها وعلى الترك كذلك الغرض يتبع تعلق الارادة بجانب الفعل كذا قالوا منه

اى قول السعد منه

اى فى قول السعد منه

الحكم التعبدى هو الذى لايكون للعقل والنفس فيه دخل بل لمجرد الطاعة والانقياد لامر الله او نهيه كذا قالوا منه

له على ان بعضهم نقل عن الاشاعرة انهم انما ينفون وجوب التعليل
لا انهم يحيلونه كما صرح به ابن عقيل الحنبلي وهو غريب انتهى
قول اللقاني والاشاعرة لا ينكرون كون فعل الله تعالى متضمنا الحكم
ومصالح وان انكروا كون افعال الله معللة بالاغراض بناء على
ان الغرض لابد وان يكون وجوده اولى من عدمه بالنسبة الى
الفاعل نفسه فيلزم استكمال الواجب بالغرض مع انه ينافى
الوجوب كذا قاله بهاء الدين قيل وعلى هذا يكون النزاع بين
الاشاعرة والماتريدية قريبا الى النزاع اللفظي لان من قال افعال
الله غير معللة اراد انها غير معللة بالغرض بمعنى الباعث على الفعل
بحيث لولاه لم يفعل ومن قال انها معللة اراد انها معللة برعاية
مصالح العباد ويؤيد هذا قول صاحب التعرف واجمعوا انه تعالى
يفعل الاشياء لا لعلة ولو كان لها علة لكان للعلة علة الى ما لا يتناهى
وذلك باطل وقال شارح الصحائف والحق فى هذه المسألة ان الله تعالى
قادر حكيم غنى ولا بد من الفعل والترك والفعل والترك بالنسبة
اليه تعالى واحد فى المقدورية لانه لا يباشر الفعل كما يباشر افعالنا
بل يكفى فى حدوث الحوادث قوله كن فحينئذ يختار اولى الطرفين
واحسنهما وما لا يكون قبيحا اذ ترك الاولى بلا ضرورة حاجة
عن مثل هذا القادر نقص ومحال بالضرورة وتلك الاولوية لا تكون
بالنسبة اليه تعالى لتنزهه عن ذلك بل فى نفس الامر او بالنسبة الى
العباد والفعل على هذا الوجه غاية الكمال وخلافه عين النقص
والبعث وايضا لا خلاف ان بعثة الانبياء لاهتداء الخلق والحجة

علیهم

لانه لو احتاج فى الفعل الى اعتبار الغرض لا يكون الا بالالة والله تعالى غير محتاج الى الالة فى صدور الشىء عنه

فيجب ان يكون محض الاحسان اليهم وصلاح العباد ورفع مفاسدهم ولا يحصل مصالحهم وذلك وجه... قال السيد

عليهم واظهار المعجزة لتصديق الانبياء فمن انكر التعليل انكر النبوة
وكل دليل يأتى به يكون قادحا فى النبوة فان قلت جاز ان يكون
انكارهم فى غيرها من الصورتين قلت دلائلهم فى التعليل مطلقا
فيكون دعواهم كلية وايضا لو كان كذلك لكان دلائلهم منقوضة
بهاتين الصورتين والدلائل العقلية لا يقبل التخصيص وما
نقل عن الثقات انها غير معللة معناه غير معللة بما يرجع نفعه الى الله
تعالى اذ العرف ان يقال انى ما فعلت هذا الغرض او علة اى بما يرجع
نفعه الى لا انه ما فعله لمصلحة اصلا انتهى ولما فرغ من ذكر الاختلاف
فى تجويز تعليل البعض من افعال الله تعالى عقبه بذكر مسألة
تكليف ما لا يطاق لكون التكليف فعلا من افعال الله فقال

٣٦ وَلَا يُكَلَّفُ عَبْدٌ فَوْقَ طَاقَةٍ لِكَنَّهُ لَا الْعَقْلُ عَاجِزٌ عَانِ

الواو عطف مسألة على مسألة ويكلف فعل مضارع المجهول من
التكليف يقال كلفه الشىء تكليفا اذا امره بشىء يشق عليه
فيتعدى الى المفعولين بلا حرف الجر واما استعمال بعضهم المفعول
الثانى بالباء فباعتبار معنى الامر ولو قال الناظم ولا تكلف نفس
فوق طاقتها لكان مناسبا لقوله تعالى لا تكلف نفس الا وسعها
التحت والاصل فى كلمة فوق انها ظرف من ظروف المكان ويقابلها
التحت وقد تستعار للمنزلة والرتبة ونحو ذلك وقد يجىء
بمعنى افضل وارفع واكثر قال الله تعالى يد الله فوق ايديهم اى
افضل من ايديهم وقال تعالى والذين اتقوا فوقهم يوم القيامة
اى ارفعهم منزلة يوم القيامة وقال تعالى فان كن نساء فوق

لان تعليل بعثة النبى عليه السلام باهتداء الخلق لازم لها وكذا تعليل اظهار المعجزة على يد النبى عليه السلام بتصديق الخلق وانكار اللازم انكار للملزوم لانتفاء الملزوم بانتفاء اللازم

اراد بالعبد المكلف من المخلوق فانه كما يدل على الانسان يدل على غيره كما يدل عليه تنكيره لم يجب عليه ولا يكلف ومن قال اراد بالعباد المخلوق بحيث يصدر عنه الفعل عن قصد وكان فتامل

اثنين اى اكثر من اثنتين كذا فى كتاب الوجوه والنظائر والمعنى
الاخير هو المناسب فى هذا المقام فقول من قال كلمة فوق
اسم بمعنى ما لا يسعه الطاقة تنشأ من قلة التدبر او من القاف
قوله لكنه استدراك من فحوى الكلام ومفهومه وضميره راجع
الى ذلك المفهوم ط وكلمة لا حرف عطف والمعطوف عليه محذوف
واللام فى العقل بمعنى الباء وعان اسم فاعل من عنا اذا خضع
وذل فاعل اعلال قاض وفى النهاية العانى الاسير وكل من ذل
فتقدير الكلام نحن معاشر الحنفية نحكم بعدم وقوع التكليف
بالمحال لكن حكمنا انما هو بالدليل القرآنى لا بالعقل العاجز العانى
فان العقل عاجز قاصر فى فهم امثال ذلك الاحكام لجوز ان يقع
لحكمة معلومة عند العليم العلام حاصل ما ذكره المحقق انا نستدل
فى هذه المسئلة بالدليل النقلى فقط لا بالدليل العقلى وان استدل
بعض الحنفية بهما جميعا على ما ذكروا فى كتب الكلام ثم اعلم
ان ما لا يطاق له ثلث مراتب اقصاها ان يمتنع لذاته ونفس
مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقايق اى انقلاب واحد من
الواجب والممكن والممتنع الى الاخر فلا يجوز التكليف بها ولم يقع اتفاقا
لانها لا تدخل تحت القدرة القديمة فضلا عن الحادثة واوسطها ان
لا يتعلق بها القدرة الحادثة اصلا كخلق الاجسام او عادة كحمل الجبل
والصعود الى السماء فهذه المرتبة لا خلاف فى عدم الوقوع واما جواز
جوازها فمختلف فيها وفى شرح الصحايف قال اكثر اهل العلم تكليف
ما لا يطاق محال وذهب الاشعرى وقوم من متابعيه الى انه جائز

وقال بهاء

ط اى المفهوم من فحوى الكلام وهو لفظ الحكم على ما سبق فى تقريره وارجاع الضمير الى التكليف غلط منه رد

مطلب مراتب ما لا يطاق ثلث

وقال المولى الخيالى فجوزه الاشاعرة وقالوا بعدمه وقوعه لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ومنعه المعتزلة بناء على قبحه وهذا معنى قوله لا يكلف عبد فوق طاقته لكنه لا العقل جرجان منه

الجزء العاشر من شرح القصيدة النونية فى العقائد بخط جامعه الفقير

وقال بهاء الدين زاده فى شرح الفقه الاكبر والحق عندى جواز هذه المرتبة
بالنظر الى ذات الواجب وعنايته المطلقة وقدرته الكاملة وارادته
الشاملة واما بالنظر الى حكمته ورأفته على عباده فالاقرب
عدم جوازها لان منافاتها لحكمة الحكيم ورأفة الكريم اظهر من
ان يخفى واما تكليف الملائكة بانباء الاسماء مع انه غير مطابق
لهم فتكليف تعجيز لا تحقيق وكلامنا ليس الا فى الثانى واما صدور
افعال العباد عن قدرة الله دون قدرة العبد على ما هو الحق فلا
يوجب كون الافعال غير مطاق بل يكفى فى طاقة العبد ان لا يتخلف
تاثير قدرة الله تعالى عن قدرة العبد وارادته بطريق جرى عادة
الله عليه انتهى وادناها ان يمتنع لتعلق علمه تعالى وارادته بعدم
وقوعها كايمان فرعون وابى جهل وابى لهب وساير الكفار الذين
ماتوا على الكفر فقد اتفق الكل على جوازها ووقوعها شرعا بل قالوا
ان هذه المرتبة ليست من قبيل تكليف ما لا يطاق بالنظر الى
ذاتها لان للقدرة العبد تاثيرا فى افعاله توسطا بين الجبر والقدر
على ما عرف فى محله على ان علمه تعالى بانه لا يؤمن باختياره لا يخرجه
عن حيز الامكان كذا فى مدار الفحول شرح منار الاصول ولما فرغ
٣٧ من بعض فروع مسئلة خلق الافعال شرع فى بعض منها فقال
لو كان أصلح فرضا ما ابتلى احدا بالكفر والفقر والبلوى واحزان
اصلح اسم تفضيل والمضاف اليه مقدر اى اصلح الافعال وانفعها
لان استعمال اسم التفضيل لا يخلو من احد ثلاثة اشياء لفظا
او تقديرا كذا قرر فى كتب العربية قاطبة فقول من قال الاولى

الاصلح فليس فولانا الاصلح ومعنى الفرض هنا الالزام والايجاب ومنه
قوله تعالى فرض عليك القران اى اوجب عليك العمل به فيكون المراد منه
الوجوب الشرعى الذى يستحق تاركه الذم والعقاب ويحتمل ان يكون
الفرض بمعنى الوجوب العقلى المفسر بما لابد ان يفعله سبحانه وتعالى
لقيام الداعى وانتفاء الصارف فوجوب الاصلح على الله تعالى محال
على كلا المعنيين الا ان اكثر ادلة اهل الحق مبنى على المعنى الاول واما
المعتزلة فبعضهم فسر الوجوب هنا بالتفسير الاول وبعضهم
بالثانى كما قاله ابراهيم اللقانى وصلة الفرض محذوف وهو على الله
وما فى ما ابتلى نافية وفاعل ابتلى ضمير راجع الى المذكور معنى وهو الله تعالى واحدا
مفعول ابتلى والابتلاء فى الاصل الاختبار والامتحان وهنا مجاز عن
معنى المعاملة لان الله تعالى منزه عن الاختبار والبلوى والبلية والبلاء
واحد وهو المكروه قوله واخران عطف على البلوى من قبيل عطف
اللازم على الملزوم وتجريده عن حرف التعريف للضرورة ثم اعلم ان اهل
الحق اجمعوا على ان جميع ما فعل الله بعباده من الاحسان والصحة و
السلامة والايمان والهداية واللطف تفضل منه ولو لم يفعل ذلك
لكان جائزا وليس على الله واجب واستدلوا على عدم وجوب
الاصلح على الله تعالى بالمعقول والمنقول اما المعقول فمن وجوه الاول
ما ذكره الناظم من انه لو كان الاصلح للعباد واجبا على الله تعالى لما خلق
الكافر الفقير المعذب فى الدنيا والاخرة سيما المبتلى بالاسقام و
الالام وسائر انواع المحن والملام الثانى لو كان ذلك واجبا لما وجب
على العباد شكر الله تعالى فعل لكونه اداء للواجب عليه كمن يرد و

فان العدم اصلح له من الوجود

دايعه

دايعه الى صاحبه ويودى دينا لازما عليه الثالث ان مقدورات
الله غير متناهية فاى قدر يضبطونه فى الاصلح فهو فوقه ما هو
اعلى منه فيجب لا الى حد الرابع لو وجب رعاية الاصلح على الله لما
امات الانبياء والاولياء المرشدين ولما ابقى ابليس وذرية المفسدين
وبالجملة لو وجب عليه تعالى الاصلح للعباد لما وجدت محنة دنيوية
ولا اخروية واما المنقول فكثير منه قوله تعالى يضل من يشاء و
يهدى من يشاء وقوله تعالى ولو شئنا لاتينا كل نفس هداها
وقوله تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون ونحو ذلك من الايات
الدالة على عدم وجوب الاصلح وذهب جمهور المعتزلة الى ان رعاية
الاصلح للعباد واجبة فمعتزلة البصرة خصصوها بالامور الدينية
وارادوا بالاصلح الانفع فى باب الدين ومعتزلة بغداد عمموها
بالامور الدينية والدنيوية وارادوا بالاصلح الاوفق للحكمة والتدبير
والناظم رحمه الله تعالى رد الفريقين بقوله بالكفر والفقر والبلوى
واخران واعتمادهم فى ذلك على قياس الغايب على الشاهد حيث
قالوا نحن نقطع بان الحكيم اذا امر بطاعته احدا وقدر على اعطاء
ما يوصل المامور اليها من غير تضرر بذلك ثم لم يفعل عد ذلك عند
العقلاء فى زمرة البخلاء ورد قولهم بان ما قلتم فى الشاهد كذلك
ومن تفاريع مباحث خلق الافعال مسئلة الارزاق وكذلك نظمها
الناظم سلك توابع الافعال فقال

والرزق ما سيق للحيوان ياكله محرما او مباحا فهو قسمان

فى المختار قال الازهرى يقال رزق الله الخلق رزقا بالكسر والمصدر

وانما قال لكان الاصلح واجبا عليه ... العصمة والتوفيق ... الضراء والباساء

٣٨ ... ابن عادل الرزق ... اسم مصدر بالكسر

الحقيقى رزقا والاسم يوضع موضع المصدر انتهى فهم من هذا الكلام
ان الرزق بالكسر اسم ماينتفع به وقد يوضع موضع المصدر واما المصدر
فبالفتح ونظير هذا قولهم الرعى بالكسر الكلاء وبالفتح المصدر
فقول من قال الرزق مصدر فى الاصل سمى به المرزوق كالخلق
بمعنى المخلوق يخالفه فتامل وفى النهاية الارزاق نوعان ظاهر للابدان
والعلوم كالاقوات وباطنة للقلوب والنفوس كالمعارف انتهى وقوله
ومما رزقناهم ينفقون يحتملهما والظاهر ان محل النزاع بيننا وبين
المعتزلة هو النوع الاول قال علماؤنا ان الحرام رزق مثل الحلال
وقالت المعتزلة الحرام ليس برزق ومبنى الخلاف انما نشاء من
تفسير الرزق وهو عندنا مفسر بوجوه مذكورة فى كتب الكلام فمنها
ماذكره التفتازانى فى شرح العقائد حيث قال الرزق اسم لما يسوقه
الله للحيوان فياكله وذلك قد يكون حلالا وقد يكون حراما فسلك
الناظم المحقق مسلك التفتازانى فى تعريف الرزق وهو موافق لما اختار
بعضهم من ان الرزق هو كل ما يتغذى به الحيوانات من الاغذية
والاشربة لاغير ولكن قال صاحب الابكار والمختار انه ما انتفع به
حى سواء كان بالتغذى او بغيره مباحا كان او محرما وانما كان هذا مختار
لانه دخل فيه رزق الانسان والدواب وغيرهما وشمل الماكول وغيره
ومعنى الاضافة الى الله تعالى يفهم من قوله مباحا او محرما فلا يرد قول
من قال انه خال عن معنى الاضافة الى الله تعالى نعم يرد على هذا التفسير
جواز ان ياكل شخص رزق غيره وان ياكل غيره رزقه وهو خلاف مذهب
اهل الحق فالاعتماد والتعويل على ما ذكره الناظم الجليل واما

مطلب الارزاق نوعان

يعنى ما يتغذى به من الطعام والشراب مختار

عند

عند المعتزلة فمفسر بوجوه ثلاثة لانهم تارة فسروه بانه
مملوك ياكله المالك وتارة بانه الحلال وتارة بما لا يمنعه الشارع
من الانتفاع به وذلك لا يكون الا حلالا ويرد عليهم على التفسير
الاول ان لا يكون ما ياكله الدواب بل العبيد والاماء رزقا ويلزم
على التفسير الاول والثانى معا ان من اكل الحرام طول عمره لم يرزقه
الله تعالى شيئا وهو خلاف ما ثبت بالاجماع ويرد على الوجوه
الثلاثة قوله تعالى وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها ومن
تمسكاتهم انهم قالوا لو كان الحرام رزقا لما جاز الذم والعقاب
على اكله قلنا ذلك لسوء مباشرة اسبابه باختياره وارتكابه
المنهى عنه ومن فروع هذه المسئلة قول اهل الكلام فى هذا المقام
وكل يستوفى رزق نفسه لا ياكله احد رزق غيره ولا غيره رزقه
لان ما قدره الله غذاء شخص يجب ان ياكله ويمتنع ان ياكل غيره
واما الرزق بمعنى الملك فلا يمتنع ان ياكله غيره وكذا الرزق بمعنى
الانتفاع اذ يجوز ان يكون الماكول رزقا لاحد بالانتفاع به من
غير جهة الاكل وينتفع به اخر بالاكل قال صاحب الانتقاد والحق فى
هذه المسئلة انه لا خلاف فى الحقيقة بل هو نزاع لفظى ولا مناقشة
فى الاصطلاحات غاية ما فى الباب ان اصطلاحهم يؤدى الى خلف
خبر الله تعالى ويؤيده قول الشيخ ابى الحسن الرستغفنى وابى اسحاق
الاسفرائنى فانهما قالا الخلاف فى هذه المسئلة من حيث العبارة
لا غير وهو الصواب انتهى وكذا قال الشيخ على القارى فى شرح
الفقه الاكبر ثم قول الناظم ياكله جملة حالية قيد من قيود التعريف

اى اسباب الحرام منه

يعنى عقابهم على الحرام لسوء مباشرتهم اسباب الاحكام [illegible] منه

اى الاكل منه

القائل هو المولى الجالى منه

قوله اى المباح الخ انما قال ان الحلال اعم من المباح لانه يطلق على الفرض دون المباح فان المباح ما لا يكون تاركه اثما ولا فاعله مثابا بخلاف الحلال فكل مباح حلال من غير عكس منه

وكذا قوله محرما او مباحا جزء من اجزائه كما وقع فى تعريف صاحب
الابكار ففوق من قال لا دخل لهما فى التعريف بل هو صريح منه بانه
ينقسم عندنا الى ذينك القسمين لا كما زعمت المعتزلة من
اختصاصه بالحلال لبس فى محله وفى ذكر لفظ المباح فى مقابلة
المحرم من غير داع كلام فتامل وسكون هاء هو بعد الفاء لغة ولما
كان كل واحد من الارزاق والاجال مقدرا بتقدير الله تعالى ولا يزيد
على ما هو مقدر فى الازل ولا ينقص ناسب ذكر احدهما عقيب الاخر فقال

٣٩

وَلَا يُقَدَّمُ حَيَوَانٌ عَلَى اَجَلِهِ وَاِنْ تَقَطَّعَ فِى اَنْيَابِ غِيلَانٍ

الواو لعطف مسئلة على مسئلة كما مر مرارا ويقدم بفتح الدال
مع التشديد فعل مضارع من التقدم وحيوان نايب الفاعل و
يحتمل ان يكون مبنيا للفاعل من قدم بمعنى تقدم ويؤيد الاول
قوله تعالى ولن يؤخر الله نفسا اذا جاء اجلها ويقوى الثانى قوله تعالى
اذا جاء اجلهم فلا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون وعلى كلا الوجهين
فلا تسامح فى عبارة الناظم كما ظن الشارح العالى والاجل لغة
الوقت المضروب واجل الشئ يقال لجميع مدته ولاخرها ولذا يقال
اجل هذا الدين شهران او اخر الشهر وعرفا هو منتهى زمن الحيوة
ولذا يفسر بالوقت الذى حكم الله ببطلان حيوة الحيوان فيه و
هو الشايع فى استعمال اهل الكلام وتنوين اجل عوض عن المضاف
اليه اى على اجله وان فى قوله وان تقطع وصلية وهذه الجملة عطف
على محذوف اى ان لم يتقطع وان تقطع والجملتان فى محل النصب
على الحالية من حيوان اى لا يقدم حيوان على اجله مستويا

قوله الاحسن الخ وجه الاحسنية ان محل النزاع هو فعل المكلف كما يشير اليه استدلال اهل الاعتزال ووجه التامل لزوم الابطاء وهو اعادة القافية وان جوز البعض بعد سبعة ابيات منه

قوله قطع يحتمل ان يكون القاطع هو القائل كما قال السعد فى شرح المقاصد وان يكون هو الله تعالى كما قال السعد ايضا فى شرح العقايد ورجح الاول لان قتل المقتول عندهم فعل القاتل منه

قوله افتراسية اى حاصلة بحسب اسباب لا تتعدد ولا تنحصر من الامراض والافات منه

تقطعه وعدم تقطعه ويجوز للجملة الشرطية ان تقع حالا
اذا شرط فيها الشئ ونقيضه نحو لاضربنه ان ذهب وان مكث
كذا قالوا فى امثاله وتقطع مطاوع قطع يقال قطع الشئ فتقطع
والغيلان جمع غول وهو جنس الجن والشيطان واريد به هنا كل
ما يهلك الحيوان من المكلف وغيره ولو قال الناظم وان تقطع فى اسياف
انسان لكان احسن فتامل **ثم اعلم** ان هنا حكمان الاول ان المقتول
ميت باجله وزعم كثير من المعتزلة ان المقتول قد قطع عليه
اجله وهو الوقت الذى علم الله موته فيه لولا القتل وانه لو لم يقتل
لعاش الى الوقت الذى علم الله موته فيه على تقدير عدم القتل وقال
ابو الهذيل انه لو لم يقتل لمات فى ذلك الوقت البتة وكلا القولين
باطل اذ مذهبنا ان المقتول ميت باجله من غير تقدم عليه
ولا تاخر عنه وانه لو لم يقتل لا نقطع ولا نجزم بوجود الاجل وعدمه
فلا قطع بالموت ولا بالحيوة لان اللازم اذا قدرنا عدم قتله امكان
بقائه وموته لا الجزم باحدهما **والحكم الثانى** ان الاجل واحد قال
التفتازانى زعم الكعبى من المعتزلة ان المقتول له اجلان القتل والموت
وانه لو لم يقتل لعاش الى اجله الذى هو الموت وزعمت الفلاسفة
ان للحيوان اجلا طبيعيا هو وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاء
حرارته الغريزيتين واجالا افتراسية بحسب الافات والامراض
وكلا القولين ايضا باطل **واستدل اهل الحق** عقلا ونقلا اما
عقلا فلان علم الله تعالى تعلق اولا بالمعلومات على ما هى عليه فيلزم
ان يكون الاجل المقدر لموت كل حى واحدا لا يمكن فيه التبدل والتغير

اذ تقدير الاجل انما هو علي وفق علم الله وعلمه تعالى يستحيل عليه
التخلف واما نقلا فبقوله تعالى اذا جاء اجلهم فلا يستاخرون ساعة
ولا يستقدمون وبالحديث المعروف ان الله تعالى يبعث عند تصوير
العبد في بطن امه ملكا فيكتب على جبهته رزقه واجله وسعادته
وشقاوته فهذه الاية والحديث الشريف يدلان على ان اجل المقتول
غير مقطوع عليه بل هو اجل المقدر واحتجت المعتزلة عقلا ونقلا
اما الاول فلانهم قالوا لو كان المقتول ميتا باجله لما استحق القاتل
دما ولا عقابا ولا اولياء المقتول دية ولا قصاصا واما الثاني فبقوله
اي في الدنيا اي في الاخرة اي في القتل العمد
تعالى ثم قضا اجلا واجل مسمى عنده وقوله تعالى وما يعمر من معمر ولا ينقص
من عمره الا في كتاب وبالاحاديث الواردة في ان بعض الطاعات يزيد في
العمر مثل قوله عليه السلام لا يزيد في العمر الا البر والجواب عن الاول
ان احكام الله وافعاله غير معللة كما سبق وايضا فوجوب العقاب
والدية والقصاص على القاتل لارتكابه المنهي وكسب الفعل الذي يخلق
الله تعالى عقيبه الجرح والموت بطريق جري العادة مع القطع بان حركات
القاتل وما وجد معها كل ذلك واقع بمحض خلق الله تعالى بلا واسطة
وعن الثاني ان الاجلين المذكورين في هذه الاية الكريمة ليسا اجلي
حياة كل حي بل الاجل الاول هو الاجل المقدر لحياة كل حي والاجل الثاني
هو الاجل المقدر لحياة العوالم كلها وقيام الساعة ولهذا وصفه
بانه مسمى عنده اشارة الى انه لا يعلمه غيره كما قال في الساعة قل انما
علمها عند ربي لا يجليها لوقتها الا هو وعن الثالث ان الضمير في قوله تعالى
وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره راجع الى مطلق العمر ونظيره قولك

اي في القتل الغير العمد

اي اجرى الله تعالى عادته بخلقه الموت عقيب ذلك الفعل

بخليفة الحسين قال صاحب الشباب يدو وتقديره الاية عندنا والله اعلم وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمر معمر اخر سواه اي بعطيه لهذا الثاني من العمر ما يكون ناقصا بمقابلة عمر الاول والضمير راجعة الى من بما اله لا الى عين المذكور كما يقال في الاسم هذا درهم ونصفه اي ونصف درهم اخر يماثل الاول في الاسم كذا قاله اهل اللغة منهم الفراء

له درهم

له درهم ونصفه والمعنى ولا ينقص عمر شخص من اعمار اقرانه وامثاله
امثاله وقد جرت عادة الله سبحانه بالطول فيها وبالقصر فيها و
ليس المراد من الاية تنقيص عمره الواقع في علم الله تعالى وكيف يسوغ
اعتقاد ذلك وفيه تغيير علمه تعالى ويصح حمل الزيادة والنقص في
هذه الاية في المحو والاثبات المعتورين على صحف الملائكة اذ قد يثبت
شيء في صحيفتهم مطلقا وهو مقيد في علمه تعالى وعلى ذلك حمل
المحققون قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب
وعن الرابع بان الله تعالى كان يعلم انه لو لم يفعل هذه الطاعات لكان
عمره اربعين سنة مثلا لكن علم تعالى انه يفعلها ليكون عمره سبعين
سنة مثلا فنسبة هذه الزيادة الى تلك الطاعات بناء على انها
امارات عليها في علم الله تعالى وانها لو لم تكن لما كانت الزيادة قيل
وفي هذا الجواب نظر لانه يعود الى القول بتعدد الاجل كما زعم الكعبي
من المعتزلة والمذهب واحد فالاوجه في الجواب ان يقال المراد بالزيادة
والنقصان بحسب الخير والبركة كذا قاله علي القاري ومنهم من قال
في الجواب ان تلك الاحاديث اخبار احاد فلا تعارض الايات القطعية
ومنهم من قال ان تلك الاحاديث صدرت في معرض الحث على بعض
الطاعات بطريق المبالغة يعني لو كان شيء يبسط به في اجل رجل
لكان هذا ويجوز فرض المحال اذا تعلق به حكمة الملك المتعال
ثم اعلم انه سبحانه وتعالى قدر للخلق اقدارا وضرب لهم اجالا كما
قال وخلق كل شيء فقدره تقديرا وقال انا كل شيء خلقناه بقدر
وفي صحيح مسلم عن ابن عمر مرفوعا انه قال قدر الله مقادير الخلق

قبل ان يخلق السموات والارض بخمسين الفه سنة وكان عرشه على الماء و
قال تعالى ولن يؤخر الله نفسا اذا جاء اجلها وقال وما كان لنفس
ان تموت الا باذن الله كتابا مؤجلا ايضا روى في صحيح مسلم عن ابن
مسعود قال قالت ام حبيبة اللهم متعني بزوجي رسول الله صلى الله
عليه وسلم وبابي ابي سفيان وباخي معاوية قال النبي عليه السلام
قد سألت الله لآجال مضروبة • وايام معدودة • وارزاق مقسومة •
لن يعجل الله شيئا قبل حِلّه ولن يؤخر شيئا عن حِلّه ولو كنت سألت
الله ان يعيذك من عذاب في النار وعذاب في القبر كان خيرا وافضل
فالمقتول ميت باجله وقد علم الله وقدّر وقضى ان يموت هذا بسبب المرض
وهذا بسبب القتل وهذا بالهدم وهذا بالهرم وهذا بالغرق وهذا بالحرق
وهذا بالقبض وهذا بالاسهال وهذا بالسم وهذا بالغم والله سبحانه
خلق الموت والحيوة وخلق اسبابهما ولهذا كان احمد بن حنبل يكره ان يدعى
له بطول العمر ويقول هذا امر قد فرغ منه وقد علم من حديث ام حبيبة
ان الدعاء مشروعا نافعا في بعض الاشياء وان كان الكل تحت التقدير والقضاء
وحاصل هذه المسئلة ان موت المقتول حادث بايجاد الله تعالى كما ان وجود
المقتول كاين بايجاد الله لانه هو المحيي والمميت بل وجود العالم بجميع اجزائها
حادث باحداث الله تعالى ولذا عقب هذه المسئلة بقوله

كُلُّ الْعَنَاصِرِ وَالْأَفْلَاكِ حَادِثَةٌ ۞ وَجُزْؤُهَا جَوْهَرٌ فَرْدٌ بِبُرْهَانِ

العناصر جمع عنصر وهو الاصل الذي تتالف منه الاجسام المختلفة
الطبايع وهو اربعة الارض والماء والهواء والنار والمراد من العناصر
الاجسام السفليات بقرينة المقابلة وتلك الاجسام اما بسيطة او مركبة

بكسر الحاء وفتحها بمعنى الحلول صح

وفي الحديث ان النبي عليه السلام البس بيده الشريفة ثوبا لبنت خالد بن سعيد فقال عليه السلام ابلي واخلقي ثم ابلي واخلقي وروى انطلع بالفاء بعد الباء وهو حث الثوب اخلافا وروى من هذا الحديث ان الدعاء بطول العمر جائز فقال ابن الملك في شرح المشارق كذا قاله عليه السلام لها بعمرك الله فيل فيه ما تعمير كذا قاله ابن الملك في شرح المشارق ح

٤٠

ط قال في التعريفات البسيطة ثلاثة بسيط حقيقي وهو ما لا يكون له جزء اصلا وعرفي وهو ما لا يكون مركبا من الاجسام المختلفة الطبايع واضافي كما في الباري تعالى وهو ما يكون اجزاؤه اقل بالنسبة الى الآخر انتهى ح

اما البسيطة فهي العناصر الاربعة احدها كرة الارض بما فيها من المفاوز
والجبال والبلاد المعمور وغيرها وثانيها كرة الماء وهي البحر المحيط
وهذه الابحر الكثيرة الموجودة في هذا الربع المعمور وما فيها من الاودية
العظيمة لا يعلم عددها الا الله تعالى وثالثها كرة الهواء ورابعها كرة
النار واما الاجسام المركبة فهي المعادن والنبات والحيوان
على كثرة اقسامها وتباين انواعها والافلاك جمع فلك والمراد
بها الاجسام العلويات فهي العرش والكرسي وسدرة المنتهى والسموات
السبع وما فيها من الكواكب والملائكة واللوح والقلم والجنة قوله
حادثة خبر كل ومعنى حادثة اي منتقلة من العدم الى الوجود لا قديمة
كما زعمت الفلاسفة قوله وجزؤها مبتداء والضمير راجع الى كل واحد
من العناصر والافلاك وجوهر خبره وفرد صفة جوهر ووصف
الناظم الجوهر بالفرد تبعا لعبارة المتقدمين واما المتاخرون فهم
يعبرون عنه بالجزء الذي لا يتجزى وفائدة الوصف اخراج المركب
كالجسم اذ الجوهر اعم من الجسم مطلقا لانه قد يطلق على ما يساوي
العين وهو ما له قيام بذاته منقسما كان او لا فيكون المراد بالفرد ما لا
يقبل الانقسام اصلا لا قطعا ولا كسرا ولا وهما وهذا البيت مشتمل
على مطلبين الاول ان العالم بجميع اجزائه من العلويات والسفليات
والاعيان والاعراض حادث اي وجد بايجاد الله بعد ان كان معدوما
وهذا المطلب كثير الفوائد بل من مهمات العقايد كما قاله لسعد
التفتازاني والمطلب الثاني ان الاجسام من السفليات والعلويات
كلها مركبة من الجوهر الفرد بمعنى الجزء الذي لا يتجزى فانه ثابت

هو الفصل اخرى فيه انقطع بنفوذ جسم والكسر هو الفك والفصل مطلقا ح

لاينكر عندنا وحادث يتركب جميع الاجسام منه ومثناه قال على القاري
في شرح بدء الامالي واثبات الجزء الذي لا يتجزى من جملة الفوايد لا من
ضروريات العقايد والمخالفون في المطلب الاول هم الفلاسفة منهم ارسطاليس
واتباعه ونقل عن افلاطون القول بحدوث العالم وادلتهم العاطلة
والاجوبة عن اقوالهم الباطلة مذكورة في المطولات وبرهاننا في هذا
المطلب كثيرة ونحن نكتفي بواحدة منها فنقول ان العالم محدث لانه
اسم لكل ما سوى الله تعالى وكل ما سوى الله تعالى محدث ينتج من الشكل
الاول ان العالم محدث واما الصغرى فظ واما بيان الكبرى فنقول
ان كل ما سوى الله محدث لانه اما اعيان واما اعراض وكل واحد منهما
اما ان يكون قائما بنفسه اولا فالاول اعيان والثاني اعراض والاعيان
اما جسم او جوهر فرد لانها ان كانت مركبة فهو جسم والا فهو جوهر
فرد فالكل محدث وهذا البرهان مؤيد بما في القران من خلق السموات
والارض وما فيهن وابداعهن الذي هو الايجاد من كتم العدم بالارادة
والقصد الى تحصيل غير الحاصل وذلك ايضا معلوم من ضروريات
الدين لا ينكره الا اعمى قلبه وختمت حواسه عن مشاهدة اليقين
والمخالفون في المطلب الثاني هم جمهور الفلاسفة المتاخرين كما قاله
شارح الصحايف فانهم نفوا وجود الجزء الذي لا يتجزى في الخارج و
ذهبوا الى ترك الاجسام من الهيولى والصورة قائلين بقدمها وقدم
العالم وقد اجمعوا على كفرهم وكفر من تبعهم من الانام وادلتنا على ثبوت
الجوهر الفرد كثيرة منها ما ذكره الاصفهاني ان الجسم قابل للقسمة وكل
ما هو قابل للقسمة ليس بواحد لانه لو كان واحدا لفاتت به وحدته

تانيث ضمير منها باعتبار
معنى الحجة

بانقسام

بانقسام الجسم لان انقسام المحل يقتضي انقسام الحال وحاصل
معنى البيت ان العالم وهو ما سوى الله تعالى من الموجودات
بظاهرها وباطنها وعلوياتها وسفلياتها وجواهرها واعراضها
حادث باحداث الله تعالى وان القول بكون الهيولى وهو اصل العالم
ومادة بني ادم باطل عند جميع اهل الملل من اهل الاسلام واليهود و
النصارى وغيرهم من اتباع الانبياء عليهم الصلوة والسلام و
علم من مضمون البيت السابق ان العلويات مع اوضاعها من الحركات
والسكنات والسفليات مع الحوادث الواقعة فيها حادثتان باحداث
الله تعالى ومستندتان الى الله تعالى وليس شيء منهما مؤثرا في الاخر ولا علة
له كما زعم المنجمون فالناظم المحقق اشار الى هذا الحكم بقوله
٤١ لِلعُلُوِّ بِالسُّفلِ رَبطٌ لَا بِتَعلِيلٍ ۞ اِذ قَد يَدُورُ مَدَارٌ بِالمُضَافَاتِ
العلو بضم العين وكسرها ضد السفل بضم السين وكسرها
وهما في الاصل بمعنى الفوق والتحت يقال علو الدار وسفلها كذا
في المختار فقول من قال انهما مصدران سمي بهما جانب الفوق
والتحت غلط وانما المصدر هو العلو بضمتين وقول الناظم من قبيل
ذكر المحل وارادة الحال فالمراد بالعلو الكواكب المتحركة بحركات
الافلاك وبالسفل الحوادث الواقعة في عالمنا هذا كما اشار اليه
المولى الخيالي والباء في قوله بالسفل متعلق بالربط وهو في اللغة
شد الشيء بالحبل او غيره ومثل الارتباط وفي المختار وارتبط بمعنى
ربط وقيل الربط التعلق بين الشيئين كالنوط وزنا ومعنى فمعنى
ربط العلو بالسفل هنا تعلق العلو بالسفل لا بجهة التعليل بل

بتقدير القادر الجليل كما قال الملك الكريم ذلك تقدير العزيز العليم
قوله اذ قد يدور مدار تعليل للنفي السابق يعني ان الكواكب المتحركة
الحاصلة في العلو ربطًا و تعلقًا للحوادث السفلية وليست تلك
الكواكب المتحركة الا فلاك علة للحوادث الحاصلة في السفل ولا يدل
على عليتها الدوران كما زعم المنجمون والصابئون حيث قالوا ان الكواكب
المتحرك بحركة الافلاك هي العلل لحدوث الحوادث الواقعة في عالمنا
هذا وتمسكوا في ذلك بدوران الحوادث السفلية والتغيرات الواقعة
في جوف فلك القمر وجودا وعدما مع ما لتلك الكواكب من الاوضاع في
البروج كما نشاهده في الفصول الاربعة وتاثيرات الطوالع فرد الناظم
رحمه الله قولهم هذا بان نفي العلية المبنية على الدوران اولا بالتصريح
حيث قال لا بتعليل ثم اثبت النفي المذكور بقوله اذ قد يدور مدار
يعني انكم قد اثبتم هذه الدعوى بالدوران وهو لا يفيد العلية لان
المدار اعني الكواكب ايضا يدور على الحوادث فيقال ان الكواكب المخصوصة
قد توجد عند وجود الحوادث المخصوصة وتنعدم عند عدمها فلا تكون
علية الكواكب اولى من عكسه فاذا لا يفيد الدوران العلية سيما اذا
تحقق التخلف بان توجد الحوادث بدون اوضاع الكواكب او يوجد الوضع
المخصوص بدون الحوادث وذلك كثير جدا كما في التوأمين فان احدهما قد
يكون في غاية الشقاوة والاخر في غاية السعادة واما التفاوت بينهما في
وقت الولادة فيكون بقدر درجة واحدة وانه لا يوجب التغير في الاحكام
بالاتفاق ثم اضرب عن قوله اذ قد يدور مدار للترقي في نفي افادة
الدوران العلية يعني ان افادة الدوران العلية يستلزم كون المعلول

علة والعلة معلولا اذ قد يدور مع المعلول علته بل قد يدور امران
متضايفان بلا تعليل لانه لو كان بتعليل لزم ان يكون كل منهما علة
للاخر وانه باطل قطعا ويشير الى هذا التقرير قول بعض
الافاضل شعر وجاز ان يَصْدُرَ الاثنانُ مِنْ اَحَدٍ ولا اعتبار
لاحكامِ بِدَوَرَانِ اذ قد يدور مَعَ المعلولَ عِلتُهُ ودار مِنْ دونِ
تعليل مضافان ولقد احسن هذا القائل في ترك الاضراب اذ لا
وجه له هنا اصلا كما قاله المولى الخيالي واراد الناظم اوضاع الكواكب
وبالمضافان الشيآن المتضايفان مطلقا لا اوضاع الكواكب والحوادث
كما هذا ظن هذا ويحتمل احتمالا بعيدا ان يكون بل هنا للانتقال من
حكم الى اخر لا للاضراب ويكون مضافان من الاضافة بمعنى النسبة
لا من التضايف والمعنى ان للكواكب المتحركة بحركات الافلاك ربطا و
تعلقا للحوادث السفلية وليست احديهما علة للاخرى لان مبنى
العلية على زعم القائلين بها الدوران ولا اعتبار له في اثبات الاحكام
بل هما شيآن مضافان الى خالقهما وسيأتي ما يؤيد هذا المعنى في معنى
الحديث الذي سنذكره ان شاء الله تعالى واصل هذا الحكم ما ذكره
محيي السنة في المصابيح في باب الكهانة حيث قال وعن زيد بن
الجهني قال صلى لنا رسول الله بيان لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم
صلوة الصبح بالحديبية على اثر سماء كانت من الليل فلما انصرف اقبل
على الناس فقال هل تدرون ماذا قال ربكم قالوا الله ورسوله
اعلم قال اصبح من عبادي مؤمن بي وكافر فاما من قال مُطِرنا
بفضل الله وبرحمته فذلك مؤمن بي كافر بالكواكب واما من قال مُطِرنا

المراد من بعض الافاضل هو المولى الخيالي فال هذان البيتان في نونية
ابحر الحادي والعشرين من شرح النونية في العقائد بخط جامعه الفقير

بالمدار هنا

اي لاجلنا او اللام بمعنى الباء كذا في شرح الموطا للزرقاني

اى كانت العرب فى الجاهلية يزعمون كذلك
او كان المنجمون يظنون كذلك ع

بنوء كذا وكذا فذلك كافر بى مؤمن بالكواكب قال شراح هذا الحديث النوء سقوط نجم من منازل القمر مع طلوع الصبح وهى ثمانية وعشرون نجما يسقط فى كل ثلاث عشر ليلة نجم منها فى المغرب مع طلوع الفجر ويطلع اخر يقابله فى المشرق من ساعته وكانوا يزعمون انه لابد وان يحدث مع كل نوء منها مطر او ريح او غير ذلك ويضيفون الحوادث اليه فانكر رسول الله صلى الله عليه وسلم عليهم ذلك ونفاه وفى جامع الاصول عن قتادة قال خلق هذه النجوم لثلاث جعلها الله تعالى زينة للسماء ورجوما للشياطين وعلامات يهتدى بها فمن تأول فيها غير هذا فقد اخطاء حظه واضاع نصيبه وتكلف مالا يعنيه ومالا علم له وما عجز عن علمه الانبياء والملائكة صلوات الله عليهم اجمعين وعن الربيع مثله وزاد والله ما جعل الله فى نجم حياة احد ولا رزقه ولا موته فانما يفترون على الله الكذب ويتعللون بالنجوم رواه البخارى انتهى وقال الامام السنوسى فى شرح الجزائرية ومن هذيان المنجمين واهل الفلسفة ما قالوا فى هيئات الافلاك وهيئات حركات انجمها بمحض تخيلات هى اوهن من خيط العنكبوت واللازم على الكامل فى عقله ترك هذا النوع قولا واعتقادا اذ هو اتباع مالا طريق الى علمه وقد قال تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وكم من مخذول من الناس مصاب فى عقله ودينه ترك ما يعنيه من تعلم العلوم الشرعية والعمل بمقتضاها وشغل نفسه بتعليم تلك العلوم الواهية التى قررها من لا قرار له من الفلاسفة لقصد الرياسة والاغراب على الناس بالباطل المحض انتهى ملخصا وقال على القارى فى ملحقات

ففه

ففه الاكبران تصديق الكاهن بما يخبره من الغيب كفر لقوله تعالى قل لا يعلم من فى السموات والارض الغيب الا الله ولقوله عليه السلام من اتى كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما انزل على محمد ثم الكاهن هو الذى يخبر عن الكوائن فى مستقبل الزمان ويدعى معرفة الاسرار فى المكان وقيل الكاهن الساحر والمنجم اذا ادعى العلم بالحوادث الاتية فهو مثل الكاهن وفى معناه الرمال انتهى فائدة اعلم ان الدوران لغة الطواف والحركة حول الشىء واصطلاحا هو ترتب الشىء على الشىء الذى له صلوح العلية كترتب الاسهال على شرب السقمونيا والشىء الاول يسمى دائرا والثانى مدارا ولما فرغ الناظم من الهيات وما يتعلق بها اراد ان يشرع فى النبوات وما يتعلق بها اذ هى الجزء الثانى من الايمان فقال الله ارسل فينا بالهدى رسلا مصدقين بايات وتبيان الله مبتداء وجملة ارسل خبره وتقديم المسند اليه هنا للتقوية فقط على ما ذهب اليه السكاكى وارسل يتعدى الى مفعولين اولهما بنفسه وثانيهما بالحرف وذلك الحرف يكون الى غالبا نحو قوله تعالى انا ارسلنا نوحا الى قومه ان انذر اى الانذار وقول الناظم فينا بمعنى الينا وقد يتعدى الى ثلاثة مفاعيل نحو قوله تعالى وانى مرسلة اليهم بهدية اى مرسلة رسولا اليهم بهدية وقول الناظم من هذا القبيل الا انه اخر المفعول الاول لئلا يقع الفصل بين الموصوف والصفة وهى قوله مصدقين بفتح الدال وقيل اخر المفعول الاول للضرورة وفيه اذ لو قال الله ارسل رسلا بالهدى فينا بتخفيف رسلا كما هو لغة لصح الوزن قال اللقانى والرسل جمع رسول فعول

قوله الالهيات الابحاث المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته الكمال ونعوته الجلال منه

قدم الاول لان الثانى موقوف عليه اذ بعثة الرسول تتوقف على وجود الاله منه

ولقد احسن من قال فمن اجابهم له الفوز حصل ومن ابى لا شك للنار وصل منه

كما قوله تعالى الم تكن ارض الله فيها اى اليها منه

بمعنى منقول نادر والظاهر ان المحقق رحمه الله ذهب الى ترادف النبي
والرسول كما ذهب اليه التفتازاني في شرح المقاصد حيث قال النبي
انسان بعثه الله لتبليغ مااوحي اليه وكذا الرسول وقد يختص بمن
له شريعة وكتاب فيكون اخص من النبي انتهى اقول كونه اخص مطلقا
هو المشهور عند اكثر العلماء بل هو المرجح عند البعض فكل رسول نبي
وليس كل نبي رسولا وقيل بينهما عموم وخصوص من وجه فيجتمعان
في الرسول من البشر وينفرد النبي فيمن اوحي اليه من البشر ولم يؤمر
بالتبليغ وينفرد الرسول فيمن اوحي اليه من الملائكة وبعث الى غيره
وقيل هما متباينان وان الرسل هم اصحاب الكتب والشرايع والنبيون
هم الذين يحكمون بالمنزل على غيرهم مع انهم يوحى اليهم فالنبي غير الرسول
والرسول غير النبي كذا قال الامام السنوسي في شرح الجزائرية وفي
ذكر صيغة جمع الكثرة اشارة الى ما اخرجه ابن حبان في صحيحه من
حديث ابي ذر رضي الله تعالى عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن
عدد الانبياء فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا وفي رواية مائتا
الف واربعة وعشرون الفا والرسل منهم ثلثمائة وثلاثة عشر وفي
رواية واربعة عشر والاولى ان لايتعرض لحصرهم في عدد معين لان
هذا الحديث من خبر الواحد وهو لايفيد يقينا بل يفيد الظن وهو
غير معتبر في الاعتقاديات ولان حصر عددهم يخالف ظاهر النص وهو
قوله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك فلا
يؤمن من دخول من ليس منهم فيهم وخروج بعضهم عنهم بناء على ان
اسم العدد خاص في مدلوله لايحتمل الزيادة والنقصان قال مجاهد

واولوا العزم

[illegible]

واولو العزم منهم خمسة نوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد صلوات
الله وسلامه عليهم وقيل ستة وغير ذلك وذهب العظماء من العلماء الى ان
اربعة من الانبياء في زمرة الاحياء الخضر والالياس في الارض وعيسى
وادريس في السماء كذا قال الخيالي وفيه بحث لان قوله صلى الله عليه
وسلم في حق الخضر لوكان حيا لزارني ينافيه واجيب بانه يجوز ان يقع
الزيادة بعد وروده كذا في كشف المشارق والايات جمع اية وهي
طائفة من القران يتصل بعضها ببعض الى انقطاعها طويلة كانت
او قصيرة واصلها اوية كثمرة قلبت عينها الفا على غير قياس من
اوى اليه فسميت المعجزة اية لانها يؤوى اليها عند الاستدلال على
النبوة قال المولى الخيالي واراد بالايات والتبيان المعجزة فانها من حيث
انها علامة دالة بطريق جري العادة على تصديق الله اياهم تسمى
ايات ومن حيث انها تبين وتوضح امر النبوة تسمى تبيانا انتهى
ولا يخفى عليك ان عطف المفرد على الجمع يقتضي المغايرة بينهما والظ
ان الناظم اراد بالايات مطلق المعجزات سواء كانت قولا او فعلا او تركا
على ماسيأتي بيان الثلاثة واراد بالتبيان القران خاصة اذ هو
صفة القران كما وقع في الفرقان ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء
وهدى ورحمة وبشرى للمحسنين فيكون من قبيل عطف الخاص
على العام لكون القران اعظم المعجزات واشهرها وهنا ثلاث مقالات
المقالة الاولى في معنى المعجزة لغة واصطلاحا اما لغة فهي اسم فاعل
مأخوذة من الاعجاز وهو اثبات العجز الذي هو ضد القدرة وفي
التحقيق المعجز فاعل العجز في غيره وهو الله سبحانه وتعالى وسميت

واولوا العزم من الرسل هم الذين جمعوا بين الرسالة والخلافة وامروا بالقتال والجهاد كذا في روضة الاخبار

فيه كلام على الخيالي

دلالات صدق الانبياء واعلام الرسل معجزة لعجز المرسل اليهم
عن معارضتها والهاء فيها اما للمبالغة كعلامه ونسابة واما ان
يكون صفة لموصوف محذوف كاية وعلامة ذكر الطيبي وقال ابن الكمال
الاعجاز وصف المتحدي اسند الى ما يتحدى به مجازا من قبيل اسناد
الشئ الى سببه ثم جعل اسما للامر المعهود بين المتكلمين والتاء فيها
للنقل من الوصفية الى الاسمية كما في الحقيقة وقيل للمبالغة كما
في العلامة لا للتانيث فيقال القران معجزة كذا ذكره صاحب التمهيد
وقال في التسديد شرح التمهيد وان كانت التاء للمبالغة كما
في العلامة على ما ذكر في كتب الكلام الموثوق بها لكن لم تخل هي عن
معنى التانيث ولذلك وصفت هي في كتب اللغة بالتانيث قال في
الصحاح المعجزة واحدة معجزات الانبياء وقال في المغرب والمعجزة في اصطلاح
المتكلمين معروفة وايضا التاء في العلامة وان كانت للمبالغة لا يوصف الله
بها فلا يقال الله علامة بل يقال علام بدون التاء صيانة لوصف الله
تعالى عن شائبة التانيث واما اصطلاحا فقد عرفوها بتعريفات مختلفة
منها قولهم هي امر خارق للعادة داعية للخير والسعادة مقرونة بدعوى
النبوة قصد بها اظهار صدق من ادعى انه رسول من الله وقال
المولى الجنابي وهي في الاصطلاح عبارة عن امر خارق للعادة يظهره الله
تعالى بمجرد ارادته على يد مدعي النبوة تصديقا له في دعواه فيجب ان يكون
امرا خارقا للعادة لا يمكن معارضته اذ لا دلالة على الصدق لغيره وان
يكون فعل الله تعالى اذ لا تصديق بما ليس من قبله وفيه نظر وان يظهر
على يد مدعي النبوة ليعلم انه تصديق له والظاهر ان الظهور على يد

ولم يقل معروف
ﻫﻫﻫ

اي للمبالغة وانكير عن عجز
المرسل اليهم ﻫﻫﻫ

ليدل على ان الاسمية فيه حتى
دخل عليها علامة النقل وهي التاء ﻫﻫﻫ

متبعيه كاف في صدقه والى هذا يشير قول من قال ان كرامات الاولياء
معجزات للانبياء فليتدبر وان يوافق لدعواه والا لم يدل على صدقه
وان لا يكون قبل الدعوى اذ لا يعقل التصديق قبلها وفيه تامل
انتهى المقالة الثانية في اقسامها فهي تنقسم على ثلاثة اقسام
فعل وترك وقول اما الفعل فكاحداث رياح وزلازل وحرق و
غرق واهلاك اشخاص ظالمة وتخريب بلدان فاسدة وانفجار الينا
بيع من الاحجار والاصابع واما الترك فكالامساك عن الاكل والشرب
برهة من الزمان بحيث لا يتعارف مثله واما القول فكالاخبار
عن المغيبات الماضية والاتية بحيث لا يهتدي اليها عقول العقلاء
وفحول الاذكياء كذا قالوا المقالة الثالثة في وجه دلالتها على صدق
الاتي بها قال في الانتقاد شرح عمدة الاعتقاد وجه دلالة المعجزة
على صدق من اتى بها وهو مدعي الرسالة انه مركوز في عقولنا وعلمنا
يقينا ان الله تعالى سامع لما يقوله هذا المدعي الرسالة وان ما يظهر
من خارق العادة على يده خارج عن مقدور البشر بل عن مقدور
جميع المخلوقات ولا قدرة عليه الا الله فاذا ادعى الرسالة ثم قال
علامة صدق دعواي ان الله تعالى ارسلني ان يفعل كذا ففعل الله تعالى
ذلك مثلا ان يقول اني رسول الله اليكم ودليل صدقي ان الله تعالى
فعل فعلا بسبب سوالي لا يقدر عليه جميع البشر ثم قال الهي ان
كنت صادقا في دعوى الرسالة فسود وجه القمر فسود عقيب
سواله كان ذلك من الله بالضرورة تصديقا لذلك المدعي فيما يدعيه
من الرسالة بذلك الفعل الذي هو من نقض العادة فيكون ذلك

ولها تقسيم اخر وهو ان المعجز اما راجعة
الى الذات الشريفة او الى صفاته اللطيفة
او خارجة عنهما فالاول مثل خاتم النبوة
بين كتفيه والثاني كاتصافه بالصدق
والامانة والعفاف وغيرها والثالث
كخرور الاوثان بمجيء ليلة ولادته
وسقوط شرفات الاكاسرة والهلال
الانشقاق كذا في نخبة المقاصد ملخصا ﻫﻫﻫ

النبي فعله تعالى كقوله عقيب دعوى مدعي الرسالة صدقت لان
التصديق بالفعل كالتصديق بالقول بل الفعل ابلغ من القول اذ القول
يحتمل الاستهزاء وهذا تماما لا احتمال فيه بوجه من الوجوه ويستحيل
على الله تعالى تصديق الكاذب فذلك فعله تعالى على حسب سوال على انه
رسوله انتهى والحاصل ان ههنا ثلاث مقدمات احديها ان الله
تعالى سامع دعوى هذا المدعي وثانيها ان هذه الاشياء خارجة عن مقدور
البشر وثالثها ان هذه الاشياء لما وجدت وجدت بخلق الله تعالى اذ لا
قدرة عليها الا الله فلما كان كذلك كان ذلك من الله تعالى تصديقا له في دعواه
اذ التصديق الفعلي بمنزلة التصديق القولي وذلك ثابت في الشرعيات
وفي عرف الناس وما ذكره في هذه المقالة الاخيرة تفصيل معنى قول
الناظم رحمه الله مصدقين بايات وتبيان فيكون المصدقون هم
الرسل المؤيدون والمصدق بكسر الدال هو الله الذي ارسل رسوله
بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله فائدة اجمع المحققون على ان
خوارق العادات تنقسم الى ستة اقسام معجزة وهي ما يظهر على يد
الرسول تصديقا له وكرامة وهي ما يظهر على الولي واعانة وهي
ما يظهر من قبل عوام المسلمين الذين لم يصلوا الى درجة الولاية ليخلصهم
الله بها او يخلص على ايديهم من محن الدنيا ومكارهها واهانة وهي
ما يظهر على مسيلمة مثلا من ضد ما يقصد اليه كدعائه لاعور ان تصير
عينه العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء وارهاص وهو
ما يظهر من الخوارق قبل دعوى النبوة مقدمة لها وتاسيسا لامرها و
استدراج وهو ما يظهر من الخوارق التي تظهر على يد من يحصل

به اخلال الخلق كالدجال ونحوه وفي ارسال الرسل حكم لا تحصى ومصالح
لا تستقصى ومن جملتها تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتهم
المختلفة والعلميات والعمليات واليها اشار الناظم المحقق بقوله
لحاجة الخلق في حكم العقول الى متمم وكذا في علم اديان
اللام في لحاجة متعلق بارسل وبيان لحكمة الارسال وفيه تضمين
وهو ان يتعلق معنى البيت بالذي قبله تعلقا لا يصح الا به وقيل ان يكون
البيت الاول مفتقرا الى البيت الثاني افتقارا لازما وعلى كلا التقديرين
فهو عيب في الشعر عند اكثر العروضيين والحاجة بمعنى الاحتياج والفها
منقلبة عن الواو والخلق بمعنى المخلوق المراد منهم جنس المكلفين والحكم هو
اثبات امر او نفيه وهو ينقسم الى ثلاثة اقسام شرعي وعادي وعقلي
لان الحاكم بالثبوت او بالنفي ان كان الشرع فالحكم شرعي وان كان العادة
فالحكم عادي وان كان العقل فالحكم عقلي مثال الحكم الشرعي اقيموا الصلوة
ولا تقربوا الزنا ومثال الحكم العادي النار محرقة ومثال الحكم العقلي العلم
حسن والجهل قبيح والمعنى لحاجة الخلق في حكمهم العقلي والمراد بحكم
العقول مصالح الدنيا من المعاملات والمناكحات وغيرها مثل
السياسات المتعلقة بشخص واحد او اهل بيت او اهل بلد من الجماعات
فقوله في حكم ظرف الحاجة وقوله الى متمم صلة الحاجة وفيه فائدتان
احديهما ان افراد المتمم اشارة الى ان المرسل الى قوم معين في وقت
معين يكون واحدا غالبا وثانيهما ان في لفظ المتمم اشارة الى ان للعقل
مدخلا في الاحكام كما سبق من الناظم الا انه غير تام بل المتمم له هو الرسول
المبعوث لاتمام مكارم الاخلاق قوله وكذا في علم اديان اي وكذا يحتاج

في كلام الناظم رحمه الله ... صح

فالحكم الشرعي هو خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالطلب او الاباحة او الوضع صح ... امر الحسي

واما الحكم العادي فهو اثبات الربط بين امر وامر وجودا او عدما بواسطة تكرار القران بينهما على الحس ...

مثال ذلك الحكم على النار بانها محرقة فهذا حكم عادي ...

ان الاحراق يقترن بمس النار في كثير من الاجسام ... التشديد

فالحج دار الاخرة وما مصالح الدنيا فكالنكاح صح

مصالح الدنيا ... والزكاة والحج صح

فكالصلوة ... انما قال غالبا لانه يرد النقض بموسى وهارون وابراهيم ولوط صح

في الخبر بعثت لاتمم مكارم الاخلاق صح

مسيلمة الكذاب لعنه الله صح

الخلق الى متمم فى علم الاديان اى علم الاعمال الظاهرة والباطنة من العمليات
والاعتقاديات فاديان جمع دين بمعنى الطاعة لا بمعنى الملة فقول من قال
وجمع الاديان مع وحدة دين الحق باعتبار الرسل والامم ليس فى محله ثم
اعلم ان ارسال الرسل من البشر الى المكلفين من الثقلين جائز فى حقه تعالى
عقلا عند اهل السنة بمحض فضل الله ولطفه لكن الايمان به واجب شرعا
تفصيلا بمن علم منهم تفصيلا واجمالا بمن علم منهم اجمالا قال الله تعالى
امن الرسول بما انزل اليه من ربه والمومنون كل امن بالله وملائكته
وكتبه ورسله لا نفرق بين احد منهم بل مؤمن بالجميع وعند المعتزلة
واجب بناء على اصلهم الفاسد فى وجوب مراعاة الصلاح او الاصلح
وقد سبق فساد اصلهم ومذهب الحكماء كمذهب المعتزلة كما قاله
اللقانى وعند البراهمة والسمنية محال بناء على قاعدة الحسن والقبح
العقليين حيث قالوا ان ما اتى به الرسول ان كان مما حسنه العقل
فلا حاجة فيه الى الرسول لان كل ما حسنه العقل فهو مقبول سواء
اتى به الرسول اولا فيكون ارسال الرسول خاليا عن الفائدة فهو
لا يليق شانه تعالى وان كان ما اتى به الرسول مما قبحه العقل فكذلك
لا حاجة فيه الى الرسول لان كل ما قبحه العقل فهو مردود سواء اتى به
الرسول اولا لان العقل حجة من حجج الله تعالى اجماعا والجواب ان قاعدتهم
هذه فاسدة وقد سبق بيانه ولو سلمناها فقد يقال ان ما يوافق العقل
قد يستقل بمعرفته فيعاضده الرسول ويؤكده بمنزلة تواردالادلة
العقلية على مدلول واحد وقد لا يستقل بها فيدله الرسول عليه
ويرشده اليه وما يخالف العقل قد لا يكون مع الجزم فيدفعه الرسول

ط قال السعد والحق ان البعثة لطف من الله ورحمة
يحسن فعلها ولا يقبح تركها على ما هو المذهب
فى سائر الالطاف ولا تنبنى على استحقاق من
المبعوث واجتماع اسباب وشروط فيه بل الله
يختص برحمته من يشاء من عباده صح

ط قال المولى الخيالى المنكرون للنبوة
طوائف ثم عددهم سبع طوائف فنحن
اكتفينا بذكر قول الطائفتين تبعا للناظم
لان ظاهر قول البقية البهاء وذلك يظهر
بالتامل الصادق منه صح

ط يعنى الجواب بعد تسليم قاعدة
الحسن والقبح ما اشار اليه المحقق فى هذا البيت من ان العقول قد تكون قاصرة فى احكامهم الدينية
والدنيوية فيرشدهم النبى اليها ويتم امورهم فيها كذا قاله الخيالى صح

اويرتفع

اويرتفع عنه الاحتمال وما لا يدرك حسنه ولا قبحه كالنظر لوجه العجوز
الشوهاء قد يكون حسنا يجب فعله او قبيحا يجب تركه مع ان العقول
متفاوتة فالتفويض اليها مظنة التنازع والتقابل ويفضى الى اختلال
النظام كما اشار اليه الناظم بقوله

لَوْلَاهُ لَمْ يَنْتَظِمْ اَمْرُ الْمَعَاشِ وَلَا اَمْرُ الْمَعَادِ لِاِيثَارٍ وَعُدْوَانِ

كلمة لولا حرف وضع لامتناع الشئ لوجود غيره والضمير المتصل بها
مبتدأ راجع الى الرسول الدال عليه رسلا وخبر هذا المبتدأ لازم
الحذف اى لولا الرسول المتمم لمكارم الاخلاق موجود لم ينتظم
امر معاش الخلق ولا امر معادهم فالالف واللام فى المعاش و
المعاد عوض عن المضاف اليه والمراد بامر المعاش مصالح الدنيا
وبامر المعاد مصالح الدين وفيه اشعار بان عقول الخلق وان كانت
مدركة لحسن بعض الاشياء وقبحه الا ان التفويض اليها مظنة
التنازع لتفاوتها فلا ينتظم بها امر المعاش ولا امر المعاد وعلل
عدم انتظامهما بقوله الايثار وعدوان يعنى ان الانسان بطبعه
مجبول على ايثار الخير واختياره لنفسه وعلى العدوان لمن يخالفه
فى شئ من امر الدنيا والدين فيقع الاختلال فى معاشهم ومعادهم
وفى بعض النسخ وقع المعاد اولا وبين المعاش والمعاد جناس
لاحق والظاهر ان هذا البيت دليل ثان للارسال كرره للتاكيد و
الايضاح فى البيان قال المولى الخيالى يعنى ان فوائد النبوة والبعثة
لا تنحصر على ما ذكر بل لها فوائد اخر وحاصلها اصلاح حال النوع
على العموم فى المعاش والمعاد وحفظ النظام عن الاختلال وتطرق

فضل نبينا عليه السلام على سائر الانبياء عليهم الصلوة والسلام ظاهر لانه مبعوث الى الثقلين وخاتم الانبياء والرسل ومعجزته الباهرة باقية على الدوام الى يوم القيامة وشريعته ناسخة لجميع الشرايع والاحكام وشهادته قائمة في القيامة على كافة البشر وشفاعته عامة لهم يوم الحشر على مادلت عليه الايات والاحاديث منه

الفساد على ماينبغى ولهذا ذهب المعتزلة الى وجوبها على الله تعالى لكونها لطفا وصلاحا للعباد واوجبها الفلاسفة ايضا لكونها سببا للخير العام المستحيل تركه فى العناية الالهية ووافقهم جماعة من العلماء ماوراء النهر وقالوا انها من مقتضيات الحكمة الربانية فيستحيل ان لايوجد لتنزهه تعالى عن السفه والعبث فتدبر انتهى لما فرغ عن اثبات النبوة عموما اراد ان يشرع فى اثبات نبوة نبينا محمد عليه السلام خصوصا فقال **محمد افضل الرسل الذى سمعوا تصديقه من جمادات وذؤبان** محمد مبتداء وخبره محذوف والتقدير ممن ارسله الله محمد او من الرسل المبعوث محمد او من المصدق فمن محمد قوله افضل الرسل خبر مبتداء محذوف اى هو افضل الرسل وجملة الذى سمعوا صفة محمد وما بين الصفة والموصوف جملة معترضة سيقت لبيان افضلية رسولنا على جميع الرسل ويعلم منه افضلية امته عليه السلام على سائر الامم كما اشار اليه صاحب البردة بقوله لما دعا الله داعينا لطاعته باكرم الرسل كنا اكرم الامم والرسل فى قول المحقق يقرء بسكون السين لانه لغة فى ضمها وقول من قال يقرء باسكان السين للوزن ناش من عدم الوزن وضمير سمعوا راجع الى الاشخاص الذين حضروا وقت ظهور المعجزة ومعنى السماع هنا القبول قوله تصديقه مفعول سمعوا وهو مصدر مضاف الى مفعوله وفاعله محذوف وهو الله تعالى واراد بالتصديق التصديق الفعلى لانه بمنزلة القول كما مر انفا ولذلك جعلنا السماع بمعنى القبول اذ معناه الاصلى انما يتعلق بالتصديق القولى فتامل وصلة التصديق محذوفة وكلمة من بمعنى فى متعلقة بمقدر والتقدير سمعوا وقبلوا

وذؤبان بيان

لعل وجه التدبر ماقاله السعد فالحق ان البعثة لطف من الله ورحمة يحسن فعلها ولا يقبح تركها على ماهو المذهب لا بناء على الالطاف منه

٤٥ روى عن ابى هريرة رضى الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فضلت على الانبياء بست اوتيت جوامع الكلم ونصرت بالرعب واحلت لى الغنائم وجعلت لى الارض مسجدا وطهورا وارسلت الى الخلق كافة وختم بى النبيون منه

ادراك المسموعات للسمع كقوله تعالى ربنا اننا سمعنا مناديا وثانيهما سماع القلب وهو قبوله للمسموع نحو قوله تعالى وما يستطيعون السمع كذا فى الوجوه والنظائر منه

تصديق الله

تصديق الله اياه بايات ظاهرة منه باظهار الله تعالى فى جمادات وذؤبان وذؤبان بضم الذال وسكون الهمزة جمع ذيب ولو قال تصديقه فى جمادات وحيوان لكان اشمل واحسن تقابلا لكن فى ذكر ذؤبان نكتة لطيفة وهى ان محل المعجزة اما الجمادات والحيوانات لا تخلوا اما ان تكون ذوات الانس او الوحشة فظهور المعجزة فى ذوات الوحشة اعجب واغرب هكذا ينبغى ان يفهم هذا المقام كما لا يخفى على من تامل فى سياق الكلام والعلم عند الله العزيز العلام وهذا البيت مسوق لاثبات نبوة نبينا الكريم على وجه التخصيص بعد التعميم وهو المقصد الاقصى والغرض الكلى كذا قال صاحب التشديد واما ذكر افضليته عليه فهو وارد على وجه الاطراد كما مر فى تحرير المراد **فنقول** فى اثبات النبوة انه عليه السلام ادعى النبوة واظهر المعجزة فى يده وكل من كان كذلك فهو نبى حق واما دعوى النبوة فبالتواتر واتفاق الخصوم عليها واما اظهار المعجزة فلانه اتى فبانواع كثيرة **منها** فى ماظهرت فى ذاته الشريفة كخاتم النبوة بين كتفيه وكطول قامته عند الطويل وساطته عند الوسيط وكرويته من خلفه كمن يرى من قدامه وككونه مستجاب الدعوة وكنبوع الماء من بين اصابعه الى ان رويته جيشه ودوابهم **ومنها** ماظهرت فى الجمادات سواء كانت ارضية او سماوية قال ابن عمر رضى كنا مع النبى صلى الله عليه وسلم فى سفر فاقبل اعرابى فلما دنى قال له النبى صلى الله عليه وسلم اين تريد قال اتوجه الى اهلى ثم قال عليه السلام هل لك من خير قال وما هو قال تشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله فقال له الاعرابى هل لك من شاهد

التى ظهرت فى غير ذات الرسول

فيه تعريض بعض الشارحين منه

فدعا لابن عباس رضى الله عنه بقوله اللهم فقهه فى الدين فصار امام المفسرين ودعا على عتبة بن ابى لهب بقوله اللهم سلط عليه كلبا من كلابك فافترسه الاسد ودعا على مضر بقوله اللهم اشدد وطأتك على مضر واجعل عليهم سنين كسنى يوسف فقحط سنين وعلى اصحاب الفيل ... حين خرج من الغار لحقه من الكفار بقوله يا ارض خذيه فساخت قوائم فرسه منه

ومن ذلك خرور الاوثان والاصنام سجدا ليلة ولادته وسقوط شرفات قصور الاكاسرة بعد ولادته عليه السلام منه

قال اجل هذه الشجرة فدعا بها رسول الله صلى الله وسلم وهي على شط الوادي
فاقبلت تخد الارض خدا حتى قامت بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم
وشهدت له بالنبوة ورجعت الى منبتها وآمن الاعرابي واليه اشار صاحب
البردة جاءت لدعوة الاشجار ساجدة تمشي اليه على ساق بلا قدم وفي
الصحيحين من حديث انس رضي ان اهل مكة سألوا رسول الله ان يريهم
اية فاراهم انشقاق القمر شقتين حتى راوا حراء بينهما انتهى ومنها
ما ظهرت في الحيوانات سواء كانت من الانسيات كقصة الجمل الذي
استعمله اصحابه طويلا فلما كبر ارادوا نحره وقلة العلف والجمل الذي
جرجر اليه واخبره بكثرة العمل فامر اصحابه بالاحسان اليه او كانت من
الوحشيات كما روى ابو هريرة وابو سعيد وغيرهما ان الذيب كلم راعيا
فاخبره ببعث النبي صلى الله عليه وسلم فجاء واسلم وكان اهبان بن اوس
الاسلمي يرعى غنما فجاء ذيب فوقف عنده وقال العجب منك وانت واقف
مع غنمك وتركت نبيا لم يبعث الله نبيا قط اعظم منه قدرا عنده
قد فتحت له ابواب الجنة واشرف اهلها على اصحابه ينظرون قتالهم
وما بينك وبينه الا هذا الشعب فتصير في جند الله تعالى فذهب
واسلم وروى ابن وهب ان ابا سفيان وصفوان بن امية وجد ذيبا
يطلب ظبيا حتى دخل الظبي في الحرم فوقف الذيب فعجبا من ذلك
فقال الذيب اعجب من ذلك محمد بن عبد الله بالمدينة يدعوكم الى الجنة
وتدعونه الى النار وفي بعض كتب السير روى ابو سعيد الخدري ان
راعيا يرعى غنما له فوثب عليه ذيب الى شاة فاختطفها فحال الراعي بين
الذيب والشاة واسترجعها فاقعى على ذنبه وقال للراعي اما تتقي الله

يقال اشرف عليه اذا اطلع عليه من فوق بعض . اطلع اهل الجنة على اصحاب ذلك النبي من فوق ينظرون اي اهل الجنة فقالهم اي قتال اصحاب النبي مع الكفار وحوفهم بعد الشهادة والله اعلم

تعالى

تعالى تخول بيني وبين رزق ساقه الله الي فقال العجب من ذيب
يتكلم بكلام الناس فقال الذيب الا احدثك باعجب من ذلك هذا
رسول الله يحدث الناس بانباء ما قد سبق فاخذ الراعي الشاة
النبي عليه السلام فاخبره بذلك فقال صدق ان من اقتراب
الساعة كلام السباع والحاصل ان خوارقه عليه السلام كثيرة
وعند الاولين والاخرين شهيرة بعضها ارهاصية ظهرت قبل
النبوة وبعضها تصديقية ظهرت بعدها والناظم المحقق
اشار الى اكثرها بعبارة مجملة متضمنة لمعان مفصلة ثم اشعر
بالعجز والقصور عن عد كمالات ذلك النور حيث قال
٤٩ وَأَمْرُهُ بَيِّنٌ فِي حَالَتَيْهِ لِمَنْ ، كَانَتْ لَهُ فِي اعْتِبَارِ الْحَالِ عَيْنَانِ
اي شانه في الرسالة بين لاهل البصائر ومنكشف عند جميع القبائل
والعشائر قبل النبوة وبعدها وهذا دليل اخر على اثبات نبوته عليه
السلام خاصة كما سلك اليه الغزالي وتقريره انه عليه السلام لم يقدم
قط على امر قبيح والا لنقله اعداؤه وكان في غاية الفصاحة والبلاغة
حتى قال عليه السلام اوتيت جوامع الكلم وكان في نهاية الصبر والسماحة
لا تحمل في تبليغ الرسالة من انواع المشاق من غير فتور في عزيمته
ثم انه لما استولى على الاعداء وبلغ الرتبة العليا في نفاذ امره في الاموال
والانفس لم يتغير عما كان عليه فكان في غاية الشفقة على الامة و
السخاوة حتى خوطب بقوله تعالى ولا تذهب نفسك عليهم حسرات و
عوتب بقوله تعالى ولا تبسطها كل البسط وكان لا يلتفت الى زخارف
الدنيا ان قريشا عرضوا عليه المال والرياسة ولم يلتفت اليهم اصلا

وكل واحد من هذه المعجزات ان بلغ حد التواتر يوجب علم اليقين فيثبت المطلوب وان لم يبلغ حد التواتر فهو يثبت المطلوب ايضا لان القدر المشترك بين الكل متواتر بلا ريبة كشجاعة علي وجود حاتم والى هذا اشار الناظم فيما سبق

كانت تامة وفاعله عينان والمراد بالعين هنا عين البصيرة والعرفة وقوله في اعتبار الحال متعلق بمفهوم قوله بين والمعنى امره وشانه واضح في حالة الابتداء والانتهاء لمن له عين البصيرة والعرفة في اعتبار حاله عليه السلام

وكان مع الفقراء والمساكين في غاية التوضع والمسكنة ومع الاغنياء
وارباب الرياسة في غاية الترفع وقد اوتى من علوم الاولين والاخرين
كما يشهد به الزبر المؤلفة في التفاسير والاحكام وقد اقدم عليه السلام
حيث يحجم الابطال ولولا ثقته بعصمة الله اياه لامتنع ذلك منه كذا ذكره
الغزالى فى كتابه المسمى بالمنقذ عن الضلال وارتضاه الجاحظ من اهل
الاعتزال وهنا مسلك اخر اختاره الامام الرازى فى كتابه المسمى
بالمطالب العالية وهو انه عليه السلام بعث فى قوم لا كتاب ولا حكمة
لهم بل هم كانوا عن الحق معرضين وعلى البطلان مصرين فقريش على
وأد البنات وعبادة الاوثان والفرس على عهر الامهات وتعظيم النيران
والترك على ذبح العباد وتخريب البلدان والهند على عبادة البقر
وتعظيم الحجر بالسجود واليهود على صنعة التزوير وكتم الحق بالجحود
والنصارى على التثليث فى الفرد الصمد المعبود فضلل اراءهم وسفه
احلامهم وابطل مللهم وهدم دولهم مع كثرتهم اعوانا واشياعا
وقلته اصحابا واتباعا وكمل البرايا بالبر والايمان ونور العالم بالعلم
والعرفان واظهر دينه على جميع الاديان فاشتهر ذلك فى الافاق والاقطار
وصار كالشمس فى رابعة النهار وهذا معنى قول الناظم وامره بين فى حالتيه
اراد بالحالتين حالة ابتدائه وحالة انتهائه او حالة معاملته مع المؤمن
الموافق وحالة مقاتلته مع الكافر المنافق ومعنى البيت امره وشانه
واضح فى حالة الابتداء والانتهاء لمن وقعت له البصيرة والمعرفة فى حاله
عليه السلام ولما اثبت نبوته اراد ان يذكر نبذة من معجزاته فقال

اخباره عن غيوب كالحكاية عن بلوى تصيب بعثمان بن عفان

يعنى ان

يعنى ان معجزات نبينا عليه السلام كثيرة بعضها فعلية وبعضها قولية
فمن معجزاته القولية اخباره عن المغيبات الاتية وذلك مثل الحكاية
عن بلوى اصابت بعثمان بن عفان رضى الله ذكر البخارى فى مناقبه
ان حمادا روى عن ايوب عن ابى عثمان عن ابى موسى ان النبى صلى الله
عليه وسلم دخل حائطا وامرنى بحفظ باب الحائط فجاء رجل
يستاذن فقال ائذن له وبشره بالجنة فاذا ابو بكر ثم جاء اخر
يستاذن فقال ائذن له وبشره بالجنة فاذا عمر ثم جاء اخر يستاذن
فسكت هنيهة ثم قال ائذن له وبشره بالجنة على بلوى ستصيبه
فاذا عثمان بن عفان رضى الله تعالى عنهم اجمعين وذكر فى المصابيح فى
مناقب هؤلاء الثلثة عن انس رضى الله تعالى عنه ان النبى صلى الله عليه
وسلم صعد احدا وابو بكر وعمر وعثمان معه فرجف بهم فضربه
برجله فقال اثبت احد فانما عليك نبى وصديق وشهيدان
فقد اراد بقوله شهيدان عمر وعثمان والغيوب جمع الغيب وهو ما غاب
عنك من حوادث القدر قال الله تعالى ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت
وقول من قال جمع غيب مصدر غاب بمعنى الغايب ليس بشىء و
المراد من الحكاية هنا نقل وقوع الشىء والخبر عنه سواء كان وقوع
ذلك فى الماضى او فى المستقبل وقد مر ان البلوى والبلية والبلاء
بمعنى واحد وهو اصابة المكروه والمراد به هنا ما اصابه من المحاصرة
والقتل قوله تصيب صفة بلوى اراد به حكاية الحال الماضية ثم اشار
الناظم المحقق الى معجزة اخرى من معجزاته عليه السلام فقال

وما جرى بين كسرى والصحابة من انفاق كنز ومن تخريب بلدان

ماجرى عطف على بلوى في البيت السابق اي من معجزاته القولية ايضا اخباره
عن الغيوب كالحكاية عما جرى روى عن عدي انه قال قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم ولئن طالت بك حيوة لتفتحن كنوز كسرى قلت كسرى بن
هرمز قال كسرى بن هرمز ثم قال عدي كنت فيمن افتتح كنوز كسرى
بن هرمز وعن ابي هريرة رضي الله تعالى عنه انه قال قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم اذا هلك كسرى فلا كسرى بعده واذا هلك قيصر فلا قيصر
بعده والذي نفس محمد بيده لتفتحن كنوزهما في سبيل الله قيل كسرى
بكسر الكاف وفتحها اسم لمن يملك الفرس وجمعه اكاسرة على غير قياس
قال الشافعي والنووي وغيرهما من العلماء معنى هذا الحديث لا يكون
كسرى بالعراق ولا قيصر بالشام كما كان في زمنه صلى الله عليه وسلم
وانما قالوا ذلك لانه اخبار عن المغيبات فلا بد وان يقع كما اخبره
عليه السلام وقد ملك قيصر بعده فاحتاجوا الى ذلك التاويل
فاما كسرى فقد زال ملكه بالكلية من جميع الارض ومزق ملكه
كل ممزق واضمحل بدعوة رسول الله صلى الله عليه وسلم روي
انه عليه السلام كتب الى كسرى ابرويز بن هرمز بن نوشروان
يدعوه الى الاسلام وكتب اسمه فوق اسم ابرويز فغضب من ذلك
ومزق كتابه صلى الله عليه وسلم فدعا عليه عليه السلام مزق
الله ملكه كما مزق كتابي فاستجاب الله دعاءه واهلك ابرويز على يد
ابنه شيرويه وكتب الى قيصر فاكرم كتابه ووضعه في المسك فقال
عليه السلام ثبت الله ملكه فثبت ملكه بالروم وانقطع عن الشام
وانفقت كنوز كسرى وقيصر في سبيل الله واورث الله ارضهم للمسلمين

وخرب

وخرب الصحابة بلادهم واخذ المسلمون من كنوز كسرى مائة الف
بدرة من الذهب وزن كل بدرة اربعة الاف درهم كذا قالوا ثم اشار
الناظم المحقق الى معجزتين اخريين بل الى ثلاث معجزات فقال
٤٩ وَغَزْوَةِ الْبَحْرِ مِنْهُمْ مَرَّتَيْنِ وَاَنْ يَكُونَ مَعْ اَوَّلِيهِمْ بِنْتُ مِلْحَانَ
غزوة بالجر عطف على محل ما جرى اي من معجزاته القولية ايضا
اخباره عن الغيوب مثل الحكاية عن غزوة البحر واضافة الغزوة
الى البحر من قبيل اضافة المظروف الى الظرف فقول من قال ان
الغزوتين لم تكونا في البحر نشأ من الغفلة عن اصل القصة وسيأتي
بيانها اجمالا وضمير منهم راجع الى الغزوة المسلمين سواء كانوا من
الصحابة او من غيرهم فلا تغليب فيه كما توهم والجار والمجرور ظرف
مستقر حال من الغزوة وقوله مرتين منصوب على الظرفية وعامله
متعلق الجار اي حال كون تلك الغزوة كائنة منهم في وقتين مختلفين
ويقرأ لفظ مع بسكون العين للضرورة قوله اوليهم اصله اولين
منهم فلما اضيف الى ضمير المسلمين سقط النون منه قال انس رضي الله عنه
دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم على بنت ملحان بالكسر فاتكأ عندها ثم
ضحك فقالت لم تضحك يا رسول الله فقال ناس من امتي يركبون البحر
الاخضر في سبيل الله مثلهم مثل الملوك على الاسرة فقالت يا رسول الله
ادع الله ان يجعلني منهم فقال اللهم اجعلها منهم ثم دعا فضحك
فقالت مثل ذلك او مما ذلك فقال لها مثل ذلك فقالت ادع الله ان
يجعلني منهم قال انت من الاولين ولست من الاخرين كذا قاله الحنبلي
وفي تاريخ ابن كثير عن انس بن مالك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم

قوله المسلمين بدل من الغزاة منه

قال الزجاج وهو حرف محرك العين اسكانه ويجوز في الاضطرار العين منه

المسلمين بيان

قوله مثل ذلك يقتضي ان تكون الغزوتان في البحر والله اعلم منه

اي رسول الله

قال ابن كثير في تاريخه فكانت في هذه الغزوة ... وكانت الغزوة الثانية غزوة ... وماتت بها ... بعد هذا الى قسطنطينية منه

كان يدخل على ام حرام بنت ملحان فتطعمه وكانت تحت عبادة بن الصامت
فدخل عليها يوما فاطعمته ثم جلست تفلي راسه فنام رسول الله صلى الله
عليه وسلم ثم استيقظ وهو يضحك قالت فقلت ما يضحكك يا رسول
الله قال ناس من امتي عرضوا علي غزاة في سبيل الله يركبون ثبج هذا البحر
ملوكا على الاسرة او مثل الملوك على الاسرة فقلت يا رسول الله ادع الله
ان يجعلني منهم فدعا لها رسول الله ثم وضع راسه فنام ثم استيقظ
وهو يضحك قالت قلت ما يضحكك يا رسول الله قال ناس من امتي عرضوا
علي غزاة في سبيل الله كما قال في الاولى قالت فقلت يا رسول الله ادع الله
ان يجعلني منهم قال انت من الاولين قال فركبت ام حرام بنت ملحان البحر
في زمان معاوية فصرعت عن دابتها حين خرجت من البحر فهلكت رواه البخاري
عن عبد الله بن يوسف ومسلم عن يحيى بن يحيى كلاهما عن مالك واخرجاه
في الصحيحين من حديث الليث وحماد بن زيد كلاهما عن يحيى بن سعيد
عن محمد بن يحيى بن حبان عن انس بن مالك عن خالته ام حرام بنت
ملحان فذكر الحديث الى ان قال فخرجت مع زوجها عبادة بن الصامت غازية
اول ما ركبوا مع معاوية او اول ما ركب المسلمون البحر مع معاوية بن ابي
سفيان فلما انصرفوا من غزاتهم قافلين فنزلوا الشام فقربت اليها دابة
لتركبها فصرعتها فماتت انتهى وقال ابن زبير توفيت بقبرس يعني في الغزوة
الاولى من غزوتي البحر لانها قدمت غازية مع زوجها عبادة بن الصامت
في سنة سبع وعشرين مع معاوية بن ابي سفيان حين غزا قبرس وهو
نائب الشام عن عثمان بن عفان قال ابن كثير والغزوة الثانية غزوة قسطنطينية
مع اول جيش غزاها وكان اميرها يزيد بن معاوية بن ابي سفيان وذلك

سنه

قال النووي كانت ام سليم واختها ام حرام خالتين لرسول الله صلى الله عليه وسلم وكان يدخل عليهما ابنا ملك مه

ثبج بيان اي وسطه هذا البحر مه

قوله كما قال في الاولى يعني يركبون ثبج هذا البحر ملوكا على الاسرة او مثل الملوك على الاسرة والله اعلم يفهم من هذا ان تكون الغزوتان في البحر مه

سنة ثنتين وخمسين وكان معهم ابو ايوب خالد بن زيد الانصاري فمات
هنالك رضي الله عنه وارضاه ولم تكن هذه المرأة معهم لانها كانت توفيت
قبل ذلك في الغزوة الاولى والحاصل ان غزوة البحر كانت مرتين وبنت
ملحان كانت من جملة الغزاة الاولين لا من زمرة الاخرين على ما اخبره نبي
الاولين والاخرين فهم من مجموع ما ذكر ثلاث ايات من دلائل النبوة
الاخبار عن الغزوتين والاخبار عن تلك المرأة انها من الاولين وليست
من الاخرين كما اشار اليه المحقق ثم شرع في ذكر نوع اخر من
معجزاته الفعلية سماوية كانت وارضية فقال
وشقه قمرا والكشف اذ سألوا غداة معراجه عن حال ركبان ٥٠
شقه بالرفع عطف على اجابته لا على غزوة اذ ليس هو من قبيل الاخبار
بالغيب وهو مصدر مضاف الى فاعله اي ومن معجزاته شقه عليه
السلام القمر المنير بامر الله القوي القدير قوله والكشف عطف على
شقه والالف واللام عوض عن المضاف اليه اي كشفه عليه السلام
قوله اذ سألوا ظرف الكشف وظرف الشق محذوف بقرينة المذكور وانما
قلنا محذوف لان هاتين المعجزتين وقعتا جوابا لسؤال المنكرين اما
الاول ففي الصحيحين من حديث انس رضي الله تعالى عنه ان اهل مكة
سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يريهم اية فاراهم انشقاق
القمر شقتين حتى رأوا حراء بينهما انتهى فانشقاق القمر باصبعه عليه
السلام من معجزاته الباهرة واياته النيرة الظاهرة فعند ذلك قال
المنكرون هذا سحر مستمر فانزل الله تعالى اقتربت الساعة وانشق القمر وان
يروا اية يعرضوا ويقولوا سحر مستمر واما الثاني فما روي ان النبي

ورد في الاخبار الصحيحة منها ما روي عن انس رضي الله عنه ان اهل مكة سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم اية فاراهم انشقاق القمر مرتين مه

عليه السلام لما اخبر بحديث الاسراء قال ابو جهل يا معشر بنى كعب بن
لوىّ هلم فحدثهم النبى صلى الله عليه السلام بالاسراء فنهم من صفق اصابعه
ووضع يده على راسه تعجبا وانكارا ومنهم من سعى الى ابى بكر رضى الله فقال
ان كان قال ذلك فلقد صدق وقالوا انصدّقه على ذلك فقال انى لأصدّقه
على ابعد من ذلك فسمّى الصديق وارتدّ اخرون ممّن آمن به قالوا ان
كنت صادقا فيما ذكرت فانعت لنا المسجد فجلّى الله بيت المقدس فطفق
ينظر اليه وينعته لهم فقالوا اما النعت فقد اصاب فيه فقالوا اخبرنا
عن عيرنا فاخبرهم بعدد جمالها واحوالها وقال تقدم يوم كذا مع طلوع
الشمس يقدمها جمل اورق فخرجوا يشتدون ذلك نحو الثنية فقال
قائل منهم هذه والله الشمس قد شرقت وقال اخر هذه والله العير
قد اقبلت يقدمها جمل اورق كما قال محمد ثم لم يؤمنوا وقالوا ما هذا
الا سحر مبين كذا قاله الخيالى قوله غداة معراجه ظرف سالوا اصله
غدوة بالتحريك قلبت الواو الفا وهى اسم مقابل للعشى وعن متعلق
بسالوا والركبان جمع الراكب وهو فى الاصل راكب الابل خاصة والمراد بها
عير القريش ثم اشار الى معجزتين اخريين من معجزاته الفعلية الارضية فقال

والرّمى بالبدر بالحصاء اعينهم والردّ فى احد عين ابن نعمان

الرمى معطوف على الكشف ولامه مثل لامه اى من معجزاته عليه السلام
رميه الحصباء فى اعين الكفار والباء بالبدر ظرفية ولو قال فى البدر كما
قال فى احد لكان اولى فتامل والبدر فى الاصل اسم ماء كانت العرب يجتمع
فيه لسوقهم يوما فى السنة ثم قيل للموضع القريبة منه بدرا وقيل البدر
اسم موضع مخصوص بين مكة والمدينة فدخول اللام للضرورة كما فى بنات الاوبر

٥١
تعلق وجه انا بل ان صلة الرمى
يكون بالباء لا بفى

او للغلبة كما فى المدينة والحصباء بالمد جمع الحصب وهو دقاق الحصى
والرمل والباء فى قوله بالحصباء صلة الرمى واعينهم بالنصب مفعول
الرمى على ضعف لان اعمال المصدر المعرف باللام ضعيف لا يقع غالبا
الا فى الشعر والظاهر ان يكون منصوبا بنزع الخافض اى فى اعينهم
فان قيل مقابلة الجمع بالجمع تقتضى انقسام الاحاد على الاحاد كقولهم
ركب القوم دوابهم وتقلدوا سيوفهم فيفيد اصابة الحصى
عينا واحدة من كل كافر وليس كذلك بل لم يبق مشرك فى ذلك
الوقت الا دخل فى عينيه شىء من الحصى قلت ان الناظم المحقق
ذكر الاعين واراد العينين اقامة للجمع مقام التثنية وهذا الاستعمال
شايع فى كلام العرب خصوصا فى كلام الشعراء او نقول يجوز ان يكون
هذا التركيب من قبيل باع القوم ثيابهم فلا يقتضى انقسام الاحاد
على الاحاد بجواز ان يبيع كل واحد منهم ثيابا او ثوبين او ثوبا
فتامل قوله والردّ عطف على الرمى فهو اشارة الى معجزة اخرى من معجزاته
عليه السلام قوله احد ظرف للردّ بحذف المضاف اى فى غزوة احد
او ظرف مستقر صفة عين وقدم على موصوفه للضرورة والمعنى
ومن معجزاته ردّه عليه السلام عين ابن نعمان المقلوعة فى غزوة
احد وبيان ذلك ان ابا جهل لما خرج بجميع اهل مكة ونزل بالبدر
لمقاتلة الرسول واصحابه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه
قريش قد جاءت بخيلائها وفخرها يكذبون رسول الله انى اسألك
ما وعدتنى فاتاه جبرائيل عليه السلام فقال خذ قبضة من تراب
فارمهم فقال لما التقى الجمعان لعلىّ بن ابى طالب رضى الله تعا

عنه اعطني قبضة من حصباء الوادي فرمى بها في وجوههم وقال
شاهت الوجوه فلم يبق مشرك الا شغل بعينيه فانهزموا وردفهم
المومنون يقتلونهم ويأسرونهم وذلك قوله تعالى وما رميت اذ رميت
ولكن الله رمى واما الرد فذلك انه اصيبت يوم احد احدى عيني قتادة
بن النعمان برمح حتى وقعت على وجنته فاتى بها رسول الله صلى الله
عليه وسلم فقال عليه السلام ان شئت صبرت ولك الجنة وان
شئت رددتها ودعوت الله لك فلم تفقد منها شيئا فقال يا رسول
الله ان الجنة لجزاء جزيل وعطاء جليل ولكني رجل مبتلى بحب النساء
واخاف ان يقلن اعور فردها الي وتسال الله لي الجنة واخذها رسول
الله صلى الله عليه وسلم بيده فاعادها الى موضعها فكانت احسن عينيه
واحدهما ودعا له الجنة كذا قالوا ثم قال الناظم مشيرا الى اسانيد هذه المعجزات
٥٢ وكم رووا باسانيد مصححة امثال ما قد روى عنه الصحيحان
الواو لعطف جملة على جملة وكم اسم ناقص مبني على السكون حملا على
كم الاستفهامية ولها صدر الكلام وتسمى خبرية وهي منصوبة على
الظرفية لرووا ومميزها محذوف اي وكثير من المرات رووا باسانيد
مثبتة وطرق مقررة والاسانيد جمع سند والسند في الاصطلاح المحدثين
هو الطريق الموصلة الى متن الحديث وتنوين الاسانيد للضرورة وقوله
امثال مفعول رووا ولفظ ما عبارة عن السند وضمير عنه راجع الى ما
والصحيحان فاعل روى بحذف المضاف اي صاحبهما والمعنى ان الاحاديث
في اثبات المعجزة شهيرة لا تحصى وفي العدد وفيرة لا تستقصى وكثيرا
من المرات روى ائمة الحديث باسانيد صحيحة امثال ما رواه الامامان

الجليلان في كتابيهما وقال المولى الخيالي يعني ان الاحاديث المروية باسانيد
صحيحة في شان المعجزة كثيرة كما ذكرت في صحيح البخاري ومسلم وغيرهما
من الزبر المؤلفة في الاحاديث فمن ارادها فليراجع اليها انتهى بتغير الى ان
قوله امثال مرفوع على انه خبر مبتداء محذوف اي تلك الاسانيد امثال
ما رواه الامامان وسلك هذه المسالك الشارح العالي وهذا ليس بقوي
الا ان يقال ان مراد الخيالي بيان حاصل المعنى ثم المفهوم من هذا البيت
ان كل واحد من اسانيد هذه المعجزات ان بلغ حد التواتر يوجب علم اليقين
فيثبت به المطلوب وهو اثبات النبوة وان لم يبلغ حد التواتر فهو
يثبت المطلوب ايضا لان القدر المشترك بين الكل متواتر بلا ريبة كشجاعة
علي كرم الله وجهه وجود حاتم والى هذا اشار الناظم بقوله
٥٣ دلالة الصدق في بين الكل مشترك تواترت مثل معنى شعر حسان
يعني ان كل واحدة من هذه المعجزات وان لم تبلغ حد التواتر الا ان القدر
المشترك بين الكل متواتر بلا شك مثل تواتر شعر حسان فيجوز بها
اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ولفظ معنى مقحم لاتمام البيت و
يحتمل ان يكون اشارة الى ان هذه الاسانيد اذا لم تبلغ حد التواتر اللفظي
فلا اقل ان تكون من التواتر المعنوي قوله دلالة مبتداء ومشترك خبره
وجملة تواترت حالية من المبتداء بحذف قد ولما كان تانيث المصدر
غير حقيقي جاز في ضميره الوجهان التذكير والتانيث وقد قال المبرد
يجوز تذكير كل مؤنث غير حقيقي نحو اعجبني الدار فقول من قال تذكير
الخبر لضرورة الوزن غفلة عن هذه القاعدة ولما فرغ من ذكر بعض
معجزاته السالفة الحسية فقط شرع في ذكر معجزاته الباقية

يعني بلغت جملتها حد التواتر وان كان تفاصيل بعضها من الاحاد
منه

الحسية والعقلية مع وهى الايات القرانيه والكلمات الفرقانيه فقال
وَاَعْظَمُ الآىِ قُرْاٰنٌ لِمَا عَجَزُوا عَنْ سُورَةٍ مِنْهُ مَعْ صَرْفٍ لِاَذْهَانِ
العظم فى صفات الاجسام كبر الطول والعرض والعمق واريد به هنا
العظم فى الرتبة والقدر والقران قد يطلق ويراد به القراة ويراد به المفروء
ويراد به المصحف والاصل فى هذا اللفظ الجمع وسمى القران قرانا لانه
جمع القصص والامر والنهى والوعد والوعيد والايات والسور بعضها
الى بعض والمراد به هنا هو المعنى الاخير لانه اسم للنظم والمعنى جميعا عند
الجمهور اذ حصول الاعجاز فيهما لا فى المعنى فقط وهو الصحيح عند ابى حنيفه
رضى الله تعالى عنه ولذلك عرف اهل الاصول بانه المنزل على الرسول
المكتوب فى المصاحف المنقول عنه نقلا متواترا بلا شبهة واللام فى
قوله لما عجزوا تعليل للاعظمية وما مصدرية وعن سورة متعلق بعجزوا
بحذف المضاف اى عن اتيان سورة وفيه اشارة الى ان المعجز لا يكون اية
او ايتين بل انما هو السورة او مقدارها اخذا من قوله تعالى وان كنتم فى ريب
مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وضمير منه راجع الى القران
ومع ظرف عجزوا والصرف فى الكلام التصنع والرياء فيه وخلط الكذب
الزيادة على قدر الحاجة واللام فى قوله لاذهان زائدة وتنوين اذهان
عوض عن المضاف اليه اى مع صرف اذهانهم فى المعارضة والمقابلة
على قدر جهدهم فقول الناظم رحمه الله لما عجزوا اشار الى جزء صغرى القياس
وكبراه مطوية وحاصل هذا القياس القران اعظم المعجزات لان جميع البلغاء
عجزوا عن اتيان سورة منه مع شموله على الاخبار عن المغيبات وعلى
المعارف الالهيات والاسرار النبويات مع بقائه على مر الدهور والاعصار

بحيث يشاهده الناس فى جميع الاقطار والامصار وكل شىء شانه كذلك
فهو اعظم فالناظم لاجل الضرورة اكتفى بجزء صغرى القياس وقد
اشار الى هذا التقرير المولى الخيالى بعد الاعتراض على ظاهر العبارة
حيث قال ثم ان المولى ~~الخيالى~~ المؤلف لقد اصاب فى المدلول اعنى قوله
واعظم الاى قران لكنه اخطاء فى الدليل اعنى قوله لما عجزوا فانه
انما يدل على كونه معجزا كما مر لا على كونه اعظم من سائر المعجزات بل
الدليل عليه هو انه بعد تواتر اعجازه بوقوعه فى الطبقة العليا
من البلاغة والبراعة يشمل على الاخبار عن المغيبات الواقعة وعلى
المعارف الالهية والاسرار النبوية ومكارم الاخلاق المرضية و
محاسن الافعال السنية والارشاد الى المصالح الدينية والدنيوية
مع بقائه على امر الدهور والاعصار بحيث يشاهده الناس فى
جميع الاقطار والامصار ويمكن ان يكون ما ذكره المحقق اشارة الى
هذا فان عجز كل الناس انما يتصور فيما بقى وهم يشاهدون ولك
ان تقول ان العجز سورة منه مما يدل على الاعظمية ايضا فتدبر انتهى
اقول لعل وجه التدبر ان وجوه الاعظمية كثيرة الا ان اعظم العلة
فى الاعظمية شيئان احدهما اخباره عن المغيبات وثانيهما كونه معجزة
باقية على امر الدهور كما اشار اليه صاحب البرده حيث قال
لم تقترن بزمانٍ وهى تخبرنا عن المعاد وعن عادٍ وعن ارمٍ دامت
لدينا ففاقت كل معجزةٍ من النبيين اذ جاءت ولم تدمِ واذا علمت ما
تلونا عليك من الكلام فلا تلتفت الى ما صدر عن بعض الاوهام
ثم اختلف الناس فى وجه اعجاز القران بعد الاجماع على انه معجز وتحقيق

الكلام فى هذا المقام ان فى اعجازه مذاهب مختلفة وطرق متفاوتة فذهب
البعض الى ان اعجازه انما هو اشتماله على الاخبار عن المغيبات وذهب البعض
الى ان اعجازه انما هو للصرفة وهى ان الله تعالى صرف هم المتحدين عن معارضته
مع قدرتهم عليها اما بسلب قدرتهم او بسلب العلوم التى لا بد منها فى الاتيان
بمثل هذا القران بمعنى انها لم تكن حاصلة لهم او بمعنى انها كانت فازالها الله
تعالى وهذا الاخير هو المختار وذهب البعض الى ان اعجازه انما هو لسلامته
عن الاختلاف والتناقض وذهب بعضهم الى ان اعجازه انما هو لمخالفته
اسلوبه اساليب الرسائل والخطب والاشعار سيما فى المطالع والمقاطع
وذهب البعض الى ان القران معجز باعتبار سلامة الالفاظ وفصاحتها وبلاغتها
لا باعتبار المعنى والعقيدة الصحيحة التى عليها اهل السنة والجماعة ان
القران معجز لكونه فى اعلى طبقات البلاغة لا للصرفة وغيرها على ما ذهب
اليه اصحاب الملل والمذاهب المتفرقة المذكورة ثم مع كونه معجزا بهذا الاعتبار
هو معجز باعتبار المعنى ايضا كذا قاله المولى مصنفك فى شرح البردة قيل
اعلم ان معجزات نبينا صلى الله عليه وسلم بلغت الفا كما بينها الزاهدى
فى المجتبى بل ثلثة الاف سوى القران كما فى الخصايص الكبرى للسيوطى
واعظمها القران الثابت اعجازه من جهة اللفظ والمعنى كما صرح به الرازى
والبيضاوى فى سورة يونس عليه السلام انتهى فان قيل اذا كان القران
اعظم الايات كان اللايق للناظم رحمه الله تقديمه على ساير المعجزات تشريفا
له قلنا المناسب فى مقام الاستدلال الترقى من الادنى الى الاعلى وهو عادة
العرب فى صفات المدح كقولهم فلان عالم نحرير ولان كل واحد من المعجزات
المذكورة سابقا مشهورة مستفيضة منقضية والقران العظيم معجزة

مثل يا ايها الناس ... مثل يعلمون يعقلون

باقية

اعرب المعجزات وهو صح

باقية ولذلك اخره ولما فرغ من اعظم المعجزات شرع فى معراجه عليه السلام فقال
٥٥ مِعْرَاجُهُ وَاقِعٌ يَقْظَانَ فِى بَدَنٍ بِآيَةٍ وَمَشَاهِيرٍ وَوُحْدَانٍ
المعراج والعروج هو الارتفاع الى السماء فلا بد هنا من تغليب
المعراج على الاسراء او من حذف قيد او معطوف ليصح الكلام يعنى
معراجه مع الاسراء او معراجه ومسراه بضم الميم واقع اى ثابت
قوله يقظان صفة مشبهة مثل عطشان غير منصرف حال
من ضمير معراجه وكلمة فى بمعنى مع وتنوين بدن عوض عن
المضاف اليه اى مع بدنه وباية متعلق بواقع ومشاهير جمع
مشهورة معطوف على اية وموصوفه محذوف اى وباحاديث
مشاهير ونون للضرورة قوله وحدان جمع واحد كراكب وركبان
والناظم رحمه الله لاحظ الترتيب فى الدليل دون المدلول وافراد
الدليل القطعى وجمع الدليل الظنى اشارة الى ان الدليل القطعى
يثبت به المدعى وان كان فردا والدليل الظنى اذا تعدد وتظاهر يقرب
من اليقين وايضا ان دليل الاسراء وقع فى القران فى موضع واحد
فلذلك افراده ودلائل المعراج سواء كانت مشاهير ووحدانا
وقعت فى مواضع كثيرة من الاحاديث ولذلك جمعها قيل
اختلف فى معراج النبى صلى الله عليه وسلم انه هل كان فى اليقظة
ام فى المنام فعن عايشة رضى الله تعالى عنها انها قالت والله
ما فقد جسد رسول الله ولكن عرج بروحه وعن معاوية
انما عرج بروحه وعن الحسن كان فى المنام رؤيا راها والاكثرون
انه كان فى اليقظة بالجسد الى المسجد الاقصى بشهادة الكتاب ثم

قال الله تعالى سبحان الذى اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى

الى السماء بالاحاديث المشهودة ثم الى الجنة او العرش او الى طرف العالم
بالخبر الواحد وهذا معنى قوله باية ومنا هير ووحدان قال على
القاري والصحيح انه كان ببدنه وروحه لا بمجرد روحه مع انه عرج به
مرات متعددة وبهذا يجمع روايات مختلفة واليه اشار بقوله
وُقوعه كانَ تَكراراً وقَدْ دَفعوا تَعارُضَ مادَلَّ الحديثان
الضمير في وقوعه راجع الى المعراج السابق والتكرار مصدر كرّر
على غير قياس وهو في الاصل ذكر الشيء مرة بعد اخرى لكن اريد به
هنا معنى المفعول اي وقوعه كان مكررا وضمير دفعوا راجع الى
اهل الحديث الدال عليهم البيت السابق وضمير به راجع الى الوقوع
واراد بالتعارض مطلق التدافع والتنافي بين الحديثين وهو
التعارض الظاهري واما التعارض الحقيقي فهو ان يكون النصان
متساويين في الذات والصفات وان يقتضي احدهما بالذات
عدم ما يقتضيه الاخر وهنا ليس كذلك كما لا يخفى على اهل الحديث
وكلمة ما موصولة وجملة دل صلتها والعايد محذوف والالف واللام
في الحديثان للعهد والتقدير تعارض ما دل عليه الحديثان المعهودان
بين اهل الحديث وذانك الحديثان حديث ابن صعصعة وحديث
ابي ذر رضي الله تعالى عنهما دل حديث ابن صعصعة على انه كان في
الحطيم وحديث ابي ذر رضي على انه من بيته فجمعهما بعضهم بانه قد تكرر
والاول كان في المنام كما ينبئ اول حديث ابن صعصعه والثاني
كان في اليقظة كما يدل عليه حديث ابي ذر ومنهم من قال بتكرر
وقوعه مرة من مكة الى السماء كما في حديث ابن صعصعة ومرة منها

الجزء الثالث والعشرين من شرح النونية بخط جامعه الفقير

الى بيت المقدس ثم الى السماء وهو المشهور المذكور في القران العظيم
وظاهر لفظ الناظم المحقق يساعد لهذا وتفصيل قصة المعراج
يطلب في كتب السير لاهل الاحتياج ولما اثبت الناظم نبوة نبينا
عليه السلام بالدلائل الواضحة من انواع معجزاته ومعراجه شرع
في رد المنكرين نبوة عليه السلام من اليهود وامثالهم اللئام مشيرا الى رد ما تمسكوا في ذلك فقال
اي القول الاخير
وَدينُهُ ناسِخُ الأَدْيانِ أَجْمَعِها وَلَمْ يَكُنْ نَسْخُها جَهْلاً لِدَيّانِ
الدين لغة الجزاء ومنه قوله تعالى مالك يوم الدين وغير ذلك مما ذكر
في القران مقارنا باليوم واصطلاحا هو الشرع المبعوث به النبي الكريم
من طرف المولى الرحيم وضميره راجع الى الرسول العظيم وهو مبتدأ و
قوله ناسخ الاديان خبره والاسناد مجازي والناسخ حقيقة هو
الشارع واجمعها بالجر تاكيد للاديان اي دين رسولنا عليه السلام
ناسخ احكام جميع الاديان اما كلا او بعضا النسخ في اللغة الازالة
والنقل والنسخ في الاحكام ابطال الحكم المتقدم بمتاخر وقيل هو
ان يرد دليل شرعي متراخيا عن دليل شرعي اخر مقتضيا
خلاف حكمه فهو تبديل بالنظر الى علمنا وبيان لمدة الحكم بالنظر
الى علم الله تعالى واما النسخ في الاديان فهو ورود شرع مؤخر
عن الشرع السابق يقتضي خلافه وحكم هذا النسخ العمل بالشرع
الثاني وهجر الاول وجواز هذا النسخ متفق عليه بل هو اصل
شرعنا لان شرع نبينا باق الى يوم القيامة وناسخ لما قبله من
الشرايع الاديان فيكون القائل بشرعه صلى الله عليه وسلم
ونبوته قائلا بالنسخ لا محال وقد ذهب كثير من المنكرين

مطلب في بيان النسخ في الاحكام والنسخ في الاديان

لنبوة نبينا صلى الله وسلم كاليهود واضرابهم الى انكار النسخ فى
الاحكام الشرعية وامتنعوا الى تصديقه عليه السلام لما تضمنت
شريعته المطهرة من نسخ بعض احكام شريعة موسى عليه السلام
وزعموا ان النسخ محال فقوله فلم يكن نسخها جهلا لديان اشارة
الى رد ما تمسكوا به فى ذلك وهو ان ثبوت نبوة عليه السلام
يستلزم انتفاع بعض شرايع من قبله وانه بط والا يلزم الجهل
على الشارع او البداء فيما شرع به وكلاهما محال لان على الله تعالى وذلك
لان حكمه يشتمل على مصلحة البتة فاما ان لا يعلم هو فوات تلك
المصلحة بالنسخ والرفع فيلزم الجهل او علم لكن راى رعايتها اولا
ثم اهملها ثانيا لا بسبب فيلزم البداء وهو استصواب شىء علم
بعد ان لم يعلم وقيل ظهور الراى بعد ان لم يكن هذا حاصل
تمسكهم عقلا واما حاصل رد الناظم وتحقيقه فهو ان تكليفه
تعالى اما تكوينى واما تشريعى فالاول يتبدل بحسب تبدل
المتعلقات فى الاوقات المختلفة او لحكم ومصالح لا تحصى وذلك
كما فى النطفة فان الامر التكوينى يتعلق بها اولا ثم يتبدل الى
العلقة ثم الى المضغة ثم الى العظام ثم الى كسوتها لحما ثم الى خلق اخر
فتبارك الله احسن الخالقين وكما ان كل مرتبة منها ناسخة للاولى
ولا تنسبه للاخرى الى ان يجد كمالها ولم يلزم منه جهل المكون اصلا
فكذا الثانى اعنى التكليف الشرعى يتبدل بحسب تبدل متعلقاته
من الاشخاص والافعال فى الاوقات المختلفة او لحكم ومصالح من شرع
الشرع الى ان يبلغ غايته وهى دين الاسلام فلا جهل فيه لحكم

الديان واما تمسكهم نقلا فهو انهم ادعوا ان موسى عليه السلام
نص ان شريعته لا تنسخ فنقول هذا النقل منهم كذب وزور لا شك
فى بطلانه اذ لو كان حقا لما ظهرت المعجزة على يد عيسى عليه السلام
ولا على يد نبينا وسيدنا عليه السلام كما لم تظهر ولا تظهر على
يد احد الى يوم القيامة بعد نبينا صلى الله عليه وسلم لانه قال
لا نبى بعدى فانكار اليهود النسخ كان حسدا وعنادا وستر الحق
الصريح كما ستروا موسى بن عمران نسخ توراته عنادا و
حسدا كما اشار الناظم المحقق اليه بقوله
وربما نص لكن ما رووا حسدا بنسخ توراته موسى بن عمران ٥٨
الواو عطف جملة على جملة ونظير هذا قد مر مرارا ورب حرف خافض
يختص بالنكرة ويشدد ويخفف ويدخل عليه ما وهى كافة تكفه
عن عمل الجر فيجوز على الفعل وحقه ان يدخل على الماضى واما قوله تعالى
ربما يود الذين كفروا فلان المترقب فى اخبار الله تعالى كالماضى
فى تحققه ومعنى التقليل هنا الايذان بان نص موسى عليه السلام
بنسخ توراته كان فى مدة قليلة ويفهم من ذلك ان النسخ كان
فى بعض الاحكام لا فى كله قوله نص فعل ماض فاعله قوله الاتى
موسى بن عمران وما وقع بينهما جملة معترضة سيقت لدفع سؤال
وسيأتى تقريره ومن جعل فى نص ضميرا راجعا الى موسى او الى الله
تعالى فقد غلط فتامل وضمير رووا راجع الى اصحاب موسى عليه السلام
قوله بنسخ توراته تركيب اضافى متعلق بنص والنسخ مصدر
مبنى للمفعول بحذف مضافين اى بمنسوخية بعض احكام توراته

والضمير المجرور راجع الى موسى بن عمران لانه مقدم معنى فلا يلزم اضمار
قبل الذكر مطلقا ومن حذف الضمير واضاف التوراة الى موسى وقال
اثبات همزة ابن للضرورة فقد غلط ايضا وبعد هذه الغلطات شنع
على المولى الخيالي بتشنعات لا وجه لها سوى تسويد وجه الورق
وتحريك سلسلة عجبه من الحمق والخرق وهذا البيت اشارة الى رد
تمسك من انكر نسخ الاحكام نقلا كما ان البيت الاول اشارة الى رد
تمسكهم فحاصل الرد ان قولهم بان قال موسى عليه السلام نص شريعته
لا تنسخ كذب لا شك في بطلانه اذ لو كان حقا لما ظهرت المعجزة على
يد عيسى عليه السلام بل ربما نقول ان موسى عليه السلام نص
بمنسوخية بعض احكام التوراة لكن اصحابه ما رووا ذلك حسدا
وعنادا هذا وقال المولى الخيالي هذا البيت جواب عما يتوهم من ان
دين موسى عليه السلام لو كان مما ينسخ لوجب النص به وتعليمه
لاصحابه والجواب بان التنصيص بنسخ الاديان لا يجب على الانبياء
اذ ربما يفضي ذلك الى قلق واضطراب في عقايد الامم او يكتفي في
ذلك بدلالة الحال كما في مواعدة موسى عليه السلام ثلاثين ليلة
اولا ثم امره باتمامها بعشر بعدها ولو سلم فيجوز النص ان يقع من
ابن عمران لكنهم يخفون ذلك حسدا من عند انفسهم كما اشار اليه
المحقق انتهى فتامل في البيانين ان كنت من اهل البيان ۰ وليس
الخبر كالعيان ۰ ثم اعلم ان شرايع من قبلنا من الانبياء صلوات الله
عليهم وعلى نبينا تلزمنا اقتداء وعملا الا اذا ثبت نسخها لقوله
تعالى اولئك الذين هداهم الله فبهديهم اقتده امر الله تعالى نبيه ان

اي غيظ

يقتدى بهديهم والهدى اسم يقع على الايمان والشرايع فائدة قيل وانما
الاحكام التي لم يطرق ولم يقع فيها نسخ في جميع الاحيان فستة
انواع الاول حفظ الدين فكل ملة كلف اهلها بتوحيد الله تعالى
الثاني حفظ النفوس فحرم القتل بغير حق شرعي في كل ملة والثالث
حفظ العقل الذي هو ملاك الدين والدنيا وقطب دائرة الخيرات
والرابع حفظ النسب والخامس حفظ المال الذي هو قوام الحيوة
والسادس حفظ الاعراض التي فيها صيانة الدين والدنيا وقد نظم
الجزايري هذه الانواع الستة في منظومته حيث قال قد اجمع الانبياء
والرسل قاطبة ۰ على الديانة بالتوحيد في الملل ۰ وحفظ نفس ومال
معهما نسب وحفظ عقل وعرض غير مبتذل ۰ وقال البيضاوي
في الغاية القصوى الاشياء يجب حفظها في جميع الاديان خمسة وهي
حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال انتهى ولما فرغ من
اثبات نبوة الانبياء عموما وخصوصا شرع في بيان عصمتهم عموما فقال

الانبياء بريؤن اتفاقا عن كفر وكذب وعن فسق باعلان

الانبياء جمع نبي جمع تكسير كالانصباء جمع نصيب وهو مبتداء وبريؤن
جمع بريء جمع سالم خبره وهو ماخوذ من بريء من العيب براءة فاستعمال
بعن غير فصيح قوله اتفاقا مفعول مطلق الفعل محذوف اي تتفق العلماء
في براءة الانبياء اتفاقا وعن متعلق بقوله بريؤن وكذب عطف على كفر
وعن الثانية مثل الاولى واراد بالفسق مطلق الذنب الشامل للكفر والكذب
على ما سياتي بيانه وباعلان متعلق بالفسق والمراد بالاعلان اظهار الكفر
والكذب عند خوف الهلاك ويسمى هذا تقية وهو جائز عند الشيعة

مطلب الاشياء التي لم يقع فيها النسخ جميع الاديان ستة

نفاء الانبياء بالفصد للوزن

من البحر البسيط

مطلب الاشياء التي يجب حفظها في جميع الاديان ٥٩

الشنيعة ولا ينفي خلافهم اتفاق المسلمين ثم اعلم ان الكلام في
عصمة الانبياء في موضعين احدهما قبل النبوة وثانيهما بعدها وهو المراد
في كلام الناظم بقرينة انه اورد بحث عصمتهم بعد اثبات نبوتهم وايضاً
يشير اليه تعبيره بالانبياء لكنهم معصومون من الكفر عمداً وسهواً
قبل النبوة وبعدها بالاجماع ونقل ذلك عن التفتازاني وغيره من
الموثوقين وقال الامام السنوسي في شرح الجزيرية واما تعمد الكذب
في الاحكام بعد النبوة فالاجماع على عصمتهم من ذلك لان المعجزة دلت على
صدقهم فيما يبلغونه عن الله تعالى فلو جاز تعمد الكذب عليهم لبطلت
دلالة المعجزة على صدقهم واما جواز صدور الكذب منهم في الاحكام عن
غلطاً او نسياناً فمنعه الاستاذ وطائفة كثيرة من اصحابنا لما فيه من
مناقضة دلالة المعجزة القاطعة وجوزه القاضي وقال المعجزة انما دلت
على صدقهم فيما صدر عنهم قصداً واعتقاداً انتهى والناظم المحقق لما لم
يعتبره ولم يعتد مذهب القاضي ولم يقيد الكذب بالعمد ولا بكونه متعلقاً
بامر التبليغ جعل هذا الحكم اتفاقياً او اراد بالاتفاق اتفاق المحققين
المعتبرين من الفقهاء والمتكلمين ثم اصل الفسق هو الخروج عن
طاعة الله تعالى بارتكاب كبيرة وهذا المعنى ليس بمراد هنا لئلا
يلزم التكرار بل اراد به ذنباً شاملاً للكفر والكذب وسماه فسقاً
اذا اطلاق الفسق على الكفر والكذب شايع في القران اما الاول فقوله
تعالى افمن كان مؤمناً كمن كان فاسقاً لا يستوون واما الثاني فقوله تعالى
ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وقوله تعالى لا تقبلوا لهم شهادة ابداً
اولئك هم الفاسقون ثم قيد الفسق بالاعلان اشارة الى انهم معصومون
اي الناظم

عن الكفر ~~وارتكبوا~~ قبل وضع الشيعة صدور الصغيرة
انما لا يلزمه كفر نفيه قبل الوحي وبعده لكنهم جوزوا

انه في بقيانه اتفاق الاكثر لا يعتبر
خلاف الاقل كذا قالوا منه

عن الكفر والكذب سواء كانا مطلقين او مقيدين بالاعلان وقد
سبق معنى الاعلان ويحتمل ان الناظم المحقق اراد بالفسق هنا تعمد
الصغاير الغير المنفرة وبالاعلان العمل جهراً فيكون الاتفاق على
هذا اتفاق الاكثر كما اشار اليه بقوله وعن كبائر عمداً عند اكثرنا
فتعمد الصغاير الجهرية يلحق بالكباير كذا قاله شارح عقيدة الطحاوي
فشمل هذا البيت اربعة احكام من عصمة الانبياء عليهم السلام
كل واحد منها اتفاقية الحكم الاول ان الانبياء كلهم بريئون عن
الكفر عمداً وسهواً قبل النبوة وبعدها بالاجماع والثاني انهم بريئون
عن الكذب ايضاً بالاجماع والثالث انهم بريئون عنهما معاً او
منفرداً بالاعلان بالاتفاق او انهم بريئون عن قصد الصغاير الغير
المنفرة جهراً باتفاق الاكثر خذ هذا البيان وكن من الشاكرين وان
صدر من قائل حقير لا تكاد يبين وذكر المحقق في عصمة الانبياء
عليهم السلام ستة من الاحكام كلها اتفاقية عند العلماء الاعلام
وقد سبق اربعة منها وبقي اثنان فاشار اليهما بقوله
وعن كبائر عمداً عند اكثرنا وخسة مثل تطفيف باوزان
قوله عن كبائر عطف على قوله عن كفر على الارجح فيكون هذان الحكمان
داخلين تحت الاتفاق اما الاول اعني عصمة الانبياء عن الكبائر عمداً
فلان الجمهور من المحققين منعوا ذلك واما الحشوية المجوزون
للكبائر عن الانبياء فلا اعتداد بمذهبهم كذا قاله بهاء الدين زاده في شرح
فقه الاكبر واما صدور الكبائر عنهم على سبيل السهو والنسيان
فالاكثرون على جوازه والمختار امتناعه ايضاً واما الثاني اعني

٦٠
اعلم ان العلماء اختلفوا في انه اذا ذكر
معطوف فان تنخبوا ان الجميع معطوفه
على الاول او كل واحد عطف على ما قبله
فذهب الى الاول قوم والى الثاني قوم
اخرون كذا قاله السعد منه

مطلب في بيان معنى العصمة في حق الانبياء عليهم السلام

عصمتهم عن الصغائر الدالة على الخسة سواء كانت عمدا او سهوا او نسيانا
كسرقة لقمة وتطفيف حبة فقد اتفقوا على امتناع صدورها عنهم فقوله
وخسة عطف على المقيد مجردا عن قيده فتامل وقال ابن الهمام المختار
اى الجمهور اهل السنة العصمة عنهما اى عن الكباير والصغائر الا الصغائر
الغير المنفرة خطأ وسهوا ومن اهل السنة من منع السهو عليهم والاصح
جواز السهو في الافعال والحاصل ان احدا من اهل السنة لم يجوزوا
ارتكاب المنهى عنهم عن قصدا ولكن بطريق السهو والنسيان ويسمى هذا
ذلة قال القونوى اختلف الناس في كيفية العصمة فقال بعضهم هى محض
فضل الله تعالى بحيث لا اختيار للعبد فيه وذلك اما بخلقهم على طبع يخالف
غيرهم لا يميلون الى المعصية ولا ينفرون عن الطاعة كطبع الملائكة
واما بصرف همتهم عن السيئات وجذبهم عن الطاعات جبرا من
الله تعالى بعد ان اودع في طبايعهم ما في طبايع البشر وقال بعضهم
العصمة فضل من الله ولطف ولكن على وجه يبقى اختيارهم بعد
العصمة في الاقدام على الطاعة والامتناع عن المعصية واليه مال
الشيخ ابو منصور الماتريدى حيث قال العصمة لا تزيل المحنة اى الابتلاء
والامتحان يعنى لا يجبره على الطاعة ولا يعجزه عن المعصية بل لطف من الله
تعالى يحمل على فعل الخير ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلاء
والاختبار وادلة عصمتهم مذكورة في المطولات فائدة يقال في الانبياء
معصومون وفي الاولياء محفوظون لفرق دقيق بينهما وهو ان العصمة
لغة المنع والحماية وعرفا ان لا يخلق الله تعالى في المكلف الذنب مع بقاء
قدرته واختياره والحفظ توفيق الله التوبة كلما اذنب فيقال للاولياء

محفوظون

قال السعد في شرح المقاصد من شروط النبوة الذكورة بكمال العقل والذكاء والفطنة وقوة الراى ولو في الصبا
كعيسى ويحيى عليهما السلام والسلامة من كل ما ينفر عنه كدناءة الاباء والامهات والغلظة والفظاظة
والعيوب المنفرة كالبرص والجذام ونحو ذلك والامور المخلة بالمروة كالاكل على الطريق والحرف الدنية كالحجامة وكل ما يخل بحكمة
البعثة كذا في المطالب الوفية

محفوظون بمعنى انهم اذا اذنبوا وفقهم الله للتوبة فلا يمتنع وقوع
الذنب منهم ويقال ايضا للانبياء مأمونون لا آمنون بل خايفون
منه تعالى اكثر من غيرهم لانهم اعرف بما له من صفات الجلال كذا قالوا
وما نقل عن الانبياء مما يشعر بكذب او معصية فما كان منقولا
بطريق الاحاد فمردود وما كان بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره
ان امكن والا فمحمول على ترك الاولى او كونه قبل البعثة والى هذا اشار
الناظم المحقق رحمه الله تعالى بقوله

يُأَوَّلُ القَصَصُ الحَاكِى لِذَنْبِهِمُ ... بِاَنَّهُ قَبْلَ وَحْىٍ اَوْ بِنِسْيَانِ

يأول بالبناء المفعول من التاويل وهو صرف الكلام الى بعض محتملاته
بدليل دعا اليه اصله من الاول وهو الرجوع او الانصراف والقصص
مصدر قولك قصصت الحديث اقصه قصا وقصصا وقد يجىء
اسما بمعنى الخبر الذى اتصل بعضه ببعض نحو قوله تعالى لقد كان في
قصصهم عبرة لاولى الالباب وقوله تعالى فلما جاءه وقص عليه القصص
وهو المراد في هذا البيت ويشمل للقصص الواقع في القران وغيره من
الاحاديث والاخبار قوله الحاكى صفة القصص بمعنى المنبئ اى الخبر
المنبئ والمشعر بذنبهم وجعل الحاكى بمعنى المحكى لبس بشئ لانه موهم
نقصا في شان الانبياء عليهم السلام فتامل واراد بالذنب ما كان في
صورة الذنب والباء في قوله بانه متعلق بقوله يأول بحذف المضاف
والضمير راجع الى الذنب اى بان صدور الذنب كان قبل وحيهم
قوله او بنسيان عطف على قوله بانه اى يؤول بان صدوره كان
بطريق النسيان قيل هذا البيت جواب عما استدل الخصم على

مذهبه كان قائلا قال آن اقاصيص الانبياء التى نقلت فى كتاب الله
و فى احاديث رسول الله تشعر بصدور الذنب عنهم حال النبوة
فاشار الناظم المحقق الى الجواب اجمالا بان ما نقل احادا مردود وما
نقل متواترا او منصوصا فى الكتاب محمول على السهو والنسيان او
على ترك الاولى او كونه قبل البعثة او غير ذلك من المحال والتاويلات
والله اعلم بحقيقة الحالات واما الجواب التفصيل فمذكور فى التفاسير
و فى الكتب المصنفة فى هذا الباب فمن اراد الاطلاع على التفصيل
فليراجع الى المطولات و فى كتاب التعرف لمذهب التصوف قال
الجنيد والنووى وغيرهما من الكبار رحمهم الله تعالى ان ما جرى على
الانبياء عليهم السلام انما جرى على ظواهرهم واسرارهم مستوفاة
بمشاهدات الحق واستدلوا على ذلك بقوله تعالى فنسى ولم نجد
له عزما قالوا ولا تصح الاعمال حتى تتقدمها العقود والنيات
فما لا عقد له ولا نية فليس بفعل وقد نفى الله تعالى ذلك عن
ادم عليه السلام بقوله فنسى ولم نجد له عزما و قالوا ومعاتبة
الحق لهم عليها انما جاءت علما للاعتبار ليعلموا عند اتيانهم المعاصى
مواضع الاستغفار انتهى **تتمة** اعلم ان الانبياء عليهم السلام كما انهم
معصومون عن العصيان والضلال منزهون عن العزل اولا نعزال
عن مرتبة النبوة والكمال و قد حكى شارح الطوالع فيه اجماع الامة
بخلاف حال الاولياء فانه قد سلب منهم الولاية كما سلب الايمان
من المؤمن فى الخاتمة نسأل الله العفو والعافية **وايضا** لا يبطل رسالتهم
بموتهم لبقاء الاحكام التى جاؤا بها بعدهم ووجوب اتباع ذلك والتقليد

بموتهم وجوب التبليغ منهم وتكليفهم بما كلفوا به قاله فى
المواهب الفتحية **وقال** بعض الافاضل ان رسالة الرسل ونبوة
الانبياء بعد ثبوتهما لهم فى حال الحيوة لا يبطل بموتهم لان هذا
الوصف مضاف الى ارواحهم فى الحقيقة وارواحهم باقية فيبقى
الوصف ببقائها ولولاه لما صح ايمان من اسلم الان فتامل **وقال**
الاشعرى يبطل رسالتهم بموتهم لكن يبقى حكمها وحكم الشيء
يقوم مقام ذلك الشيء انتهى و وجه قول الاشعرى مذكور فى
المطولات ط ولما فرغ من عصمة الانبياء عليهم السلام
شرع فى تفضيلهم على الملائكة فقال

وَلِلنَّبِيِّينَ رُجْحَانٌ عَلَى مَلَكٍ ۞ تَفْضِيلُ عِلْمٍ وَتَكْرِيمٌ يَدُلَّانِ

قوله للنبيين خبر **مقدم** ورجحان مبتداء مؤخر واراد بالرجحان
الاكثرية ثوابا وعلما وكرامة عند الله كذا قالوا وملك اصله مالك
ثم حذفت الهمزة ثم قلبت قلب مكان فصار ملاءك ثم حذفت
الهمزة لكثرة الاستعمال فيكون من الالوكة وهى الرسالة واذا جمع
ردت الهمزة فيقال الملائكة سموا بها لانهم وسائل بين الله وبين
الناس واراد بالملك الجنس قوله تفضيل مصدر مضاف الى مفعول
اى تفضيل الانبياء على الملائكة وهو مبتداء وتكريم بالرفع عطف
عليه وتنوينه عوض عن المضاف اليه اى تكريم الله اياهم وجملة
يدلان خبر المبتداء اى هما يدلان على ذلك الرجحان فالمصراع الثانى
اشارة الى دليل الحكم السابق اى كل نبى من الانبياء افضل واكثر
ثوابا من كل ملك **ووجوه** الافضلية كثيرة بعضها نقلية وبعضها

ط قيل انما قال ذلك بناء على قاعدة ان العرض لا يبقى زمانين فان الرسالة والنبوة من قبيل الاعراض دون الجوهر لبقائهما بغيرها فلنم ان لا يبقى بعد موتهم لكنهم رسل وانبياء الان باعتبار بقاء حكم رسالتهم ونبوتهم ولا يخفى سخافة هذا الكلام وان صدر عن بعض الاعلام كذا فى كنوز الرموز

٦٢

عقلية فقد اشار الناظم المحقق بقوله تعليم علم و تكريم الى بعض
الوجوه النقلية منها ان ادم عليه السلام اعلم من الملائكة و
معلم لهم لانه انباءهم بالاسماء كلها و بما علمه الله تعالى من الخصايص
والمعلم افضل من المتعلم وايضا العالم افضل من غيره لقوله تعالى
والذين اوتوا العلم درجات هل يستوى الذين يعلمون والذين لا
يعلمون ومنها ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لادم عليه السلام
بقوله واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فلا شك ان سجود المامور به
كان سجود خدمة و تكريم لا سجود عبادة اذ لا تكون العبادة الا لله
فلو لم يكن ادم عليه السلام افضل من الملائكة لما امرهم بالسجود له
لان الله تعالى حكيم فلا يامر للافضل بخدمة المفضول ومنها قوله
تعالى ولقد كرمنا بنى ادم فان التكريم المطلق لواحد من الاجناس
يدل على افضليته من غيره فهذه الوجوه الثلاثة مفهومة من صريح قول
الناظم رحمه الله الاول من لفظ تعليم والثانى والثالث من لفظ تكريم
وباقى الوجوه من العقلية والنقلية مع متعلقاتها مذكور فى المطولات
ثم اعلم ان علم العقايد اعنى اصول الدين علم يبحث فيه عما يجب به
الاعتقاد وهو على قسمين قسم يقدح الجهل به فى الايمان كمعرفة الله
تعالى وصفاته الثبوتية والسلبية والرسالة والنبوة وامور الاخرة وقسم
لا يضر الجهل به فى الايمان كتفضيل الانبياء على الملائكة فقد ذكر السبكى
فى تاليف له لو مكث الانسان مدة عمره لم يخطر بباله تفضيل النبى على الملك
لم يساله الله تعالى عنه يوم القيامة انتهى قال بعض الافاضل محل الخلاف
والنزاع فى هذه المسئلة غير نبينا صلى الله عليه السلام فانه افضل خلق

الله اجمعين باجماع علماء الدين كما اشار اليه صاحب البردة حيث قال
فمبلغ العلم فيه انه بشر وانه خير خلق الله كلهم وذكر صاحب المطالب
الوفية فى هذا المبحث ستة اقوال الاول وهو المشهور عند الجمهور ان
الانبياء عليهم السلام افضل من جميع الملائكة والثانى وهو قول القاضى
ابى بكر الباقلانى وابى عبد الله الحليمى والامام الرازى ان الملائكة
العلوية افضل من الانبياء غير نبينا صلى الله عليه وسلم فانه افضل
من جميع الخلق بالاجماع والثالث الوقف فى هذه المسئلة وعدم التكلم
فيها بشىء بحيث ان سئل احد يقول لا ادرى هل الانبياء افضل ام
الملائكة والرابع السكوت عنها فلا ينطق بشىء مع اعتقاد ما ادى
اليه الدليل من غير ان يظهر شيئا بلسانه والخامس ان الانبياء افضل
من الملائكة باعتبار النبوة لا باعتبار البشرية والسادس قول العز بن
عبد السلام ان ارواح الانبياء عليهم السلام افضل من ارواح الملائكة
واجساد الملائكة عليهم السلام افضل من اجساد الانبياء عليهم الصلوة
والسلام وهو قريب من قول الخامس انتهى ملخصا وقال المولى الخيالى ثم
الانصاف ان الافضلية بمعنى زيادة القدرة والقوة والبطش ظاهرة
فى الملائكة واما الافضلية بمعنى كثرة الثواب عند الله فعلمها عنده ولا
طريق لنا الى الجزم بها فليتدبر انتهى اقول يؤيد قول الخيالى ما ذكر فى كتاب
التعرف حيث قال سكت الجمهور منهم اى من المتصوفة عن تفضيل
الرسل على الملائكة و تفضيل الملائكة على الرسل و قالوا الفضل لمن فضل
الله عز وجل وليس ذلك بالجوهر ولا بالعمل و لم يروا احدا لامرين
اوجب من الاخر بخبر ولا عقل انتهى ولما كان ظهور الكرامة على يد

الاولياء اثر من اثار حقية نبوة الانبياء ذكر الناظم رحمه الله بحث كرامات

الاولياء عقيب بحث نبوات الانبياء عليهم الصلوة والسلام فقال

وَلِلْوَلِىِّ كَرَامَاتٌ كَمَا نُقِلَتْ ، عَنْ آصَفٍ وَأَبِى الدَّرْدَا وَسَلْمَانِ ٦٣

مطلب في تعريف الولي وشرطه

الولى هو العارف بالله حسب ما يمكن من معرفة الذات والصفات

المواظب على الطاعات المجتنب عن السيئات المعرض عن الانهماك فى

اللذات والشهوات المدبر عن الدنيا المقبل على العقبى المديم على ذكر

المولى وفى شرح رسالة القشيرى الولى من توالت طاعاته من غير

تخلل معصية وهو قريب من المعنى الاول وقيل الولى ضد العدو واصله

من الولى بمعنى القرب والدنو فيحتمل ان الولى سمى به لقربه من اثار رحمة الله

كما فى قوله تعالى اولئك المقربون فى جنات النعيم قال الامام السنوسى نقلا

عن شرح الارشاد للولى اربعة شروط احدها ان يكون عارفا باصول

الدين حتى يفرق بين الخلق والخالق وبين النبى والمدعى الثانى

ان يكون عالما باحكام الشرعية نقلا وفهما ليكتفى بنظره عن التقليد

فى الاحكام الشرعية كما اكتفى عن ذلك فى اصول التوحيد فلو اذهب

الله علماء اهل الارض لوجد عنده ما كان عندهم ولاقام قواعد

الاسلام من اولها الى اخرها الثالث ان يتخلق بالخلق المحمود

الذى يدل عليه الشرع والعقل الرابع ان يلازم الخوف ابدا

سرمدا انتهى واراد بالولى الجنس ثم الكرامات جمع الكرامة

وهى امر خارق للعادة مقرون بالمعرفة والطاعة خال عن دعوى

النبوة وبه فارق المعجزة لان شرط المعجزة دعوى النبوة بخلاف الكرامة

حيث يقر صاحبها بالمتابعة فان الولى يخرج بدعوى النبوة عن

الاسلام

97

الجزء الرابع والعشرون من شرح النونية

98

الاسلام فضلا عن الولاية وبهذا تبين ان كل كرامة لولى تكون

معجزة لمتبوعه من نبى ويؤيد هذا ظاهر كلام الامام فى فقه

الاكبر وعليه الجمهور وقال الامام القشيرى ومن تبعه كابن

السبكى ان ما هو من المعجزات الكبار كاحياء الموتى وقلب العصا

حية وانشقاق القمر واشباع الجمع من الطعام القليل وخروج

الماء من بين الاصابع لا يمكن اجراؤه بطريق الكرامة للولى كذا قالوا

حاصل هذه المسئلة التى فى عبارة الناظم ان ظهور انواع الكرامات

وخوارق العادات ثابت للاولياء الكرام من الصلحاء الفخام

غير مختصة بامة نبينا عليه السلام كما اشار اليه بقوله كما نقلت

عن اصفاى نقلت تلك الكرامات فى القران العظيم وفى حديث

الرسول الكريم اما الاول فكقصة اصف بن برخيا وزير سليمان

عليه السلام اتى بعرش بلقيس من ناحية اليمن طرف عين وذلك

قوله تعالى انا اتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك وكذلك قصة اصحاب

الكهف ومريم واما الثانى فهو ما روى انه كانت بين يدى سلمان

وابى الدرداء قصعة فسبحت وسمعا تسبيحها وايضا يجوز وقوع الكرامة

فى عصر النبى عليه السلام وبعده كما اشار اليه الناظم بقوله

٦٤ وَصَدُّ سَارِيَةِ الْفَارُوقِ عَنْ جَبَلٍ ، وَالْبُعْدُ بَيْنَهُمَا فِى الْقَدْرِ شَهْرَانِ

الواو عطف جملة على جملة وصد بالرفع مبتدا خبره محذوف وهو

مصدر صده عن الامر منعه وصرفه من باب رد يتعدى الى المفعولين

اولهما بنفسه وثانيهما بالحرف وهو مضاف الى فاعله وهو سارية

غير منصرف للتانيث اللفظى والعلمية واضافة سارية الى الفاروق

مطلب في تعريف الكرامة والفرق بين المعجزة والكرامة

ط وفى الفتاوى البزازية سئل الزعفرانى عمن يقول ان ابراهيم بن ادهم يوم التروية بكوفة ورأى ايضا فى ذلك اليوم بمكة قال من يكفره ويقول ذلك كان ابن مقاتل يكفره واما انا فانقل ... الكرامات ... انتهى من المعجزات لا من الكرامات ولا اطلق عليه الكفر استجهله ... انتهى

ذلك ... فى عصر النبى ... اذا ... وجوده ... فى عصر النبى ... واحد وذلك انه اذا ... النصديق له

ح قال فى كتاب النعوف وجوز ... عن عيسى عليه السلام ... على معنى ... علبه السلام ... عصر ... ايضا على معنى علبه ... كانت فى عصر النبى ... السلام وقد كان بعد النبى عليه السلام ... التصديق له رضى الله تعالى عنه حين قال لعمر بن الخطاب ... الجبل و... ياسارية بن حصن الجبل الجبل وعمر ... بالمدينة على المنبر وسارية فى وجه العدو على مسيرة شهر ... انتهى

المراد في ملابسة لانه كان امير جيشه ومفعول المصدر محذوف فتقدير
الكلام ومن كرامات الاولياء صدّ سارية الفاروق فاعله لم يصب
لان فاعل الصد والمنع هو سارية لا الفاروق بل المفهوم من كلام
الفاروق الاقبال الى الجبل اذ معنى قوله يا سارية الجبل الجبل الزم الجبل
واحذر من وراءك هكذا فسره صاحب التمهيد **فان قيل** الصد ليس
بكرامة لانها لابد وان تكون امرا خارقا للعادة والصد ليس كذلك
قلنا هنا تسامح في العبارة اذ الناظم ذكر المسبب وهو الصد والمنع
واراد السبب وهو سماع سارية صوت الفاروق وهذا السماع كرامة
لعمر رضي وان صدر من سارية قال صاحب التسديد قيل هذه الكرامة
مشتملة على ثلاث كرامات رؤية عمر جيشه بنهاوند وبلوغ صوته
الى سارية وسماع سارية وهو امير الجيش صوته والواو في قوله والبعد
للحال اذا عرفت ما حررناه لك في هذا المقام فلا تلتفت الى ما صدر عن
بعض الانام **قال** علي القاري وفي هذه المسئلة خلاف المعتزلة في منعهم
جوازها مطلقا معللين بان جوازها وقوع الاشتباه بين المعجزة وغيرها
وخلافا للاستاد ابي اسحاق الاسفرائني في بعضها حيث قال كل ما جاز
تقديره معجزة لنبي لا يجوز ظهور مثله كرامة لولي **واجيب** بان
المعجزة شرطها دعوى النبوة بخلاف الكرامة انتهى فلا يلزم وقوع الاشتباه
بينهما **ثم اعلم** ان حصول الكرامة للولي مختص بايام التكليف كما قال
الشيخ العلامة ابو الحسن سراج الدين في بدء الامالي كرامات الولي
بدار دنيا لها كون فهم اهل النوال **وقال** الشارح جلال الدين البخاري
التقييد بدار الدنيا لان الاختلاف يعني بين اهل السنة والمعتزلة

مطلب الكرامة للولي ان حصول الكرامة للولي مختص بايام التكليف

وقع فيها

وقع فيها لان دار العقبى محل كرامة جميع المؤمنين **قال** في رسالة
القشيري ولا بد ان يكون الكرامة فعلا خارقا للعادة في ايام التكليف
انتهى **وقال** شارحه القاضي زكريا لا في ايام الاخرة لانها ليست
دار تكليف **وقال** الامام السنوسي وزاد بعضهم في تفسير المعجزة
قيدا اخر وهو ان يكون في زمن التكليف لان ما يقع في الاخرة
من الخوارق ليست بمعجزة انتهى فاذا اعتبر هذا القيد في المعجزة
ففي الكرامة يكون بطريق الاولى **وقالوا** لا يبلغ الولي درجة
النبي لان التابع لا يبلغ مرتبة المتبوع فيكون للنبي فضل جلي
على الولي **وزعم** قوم ان مرتبة الولاية مطلقا قد تكون افضل
من مرتبة النبوة لان الاول معاملة مع الحق والثاني معاملة مع
الخلق **وزعم** اخرون ان مرتبة ولاية النبي افضل من مرتبة نبوته
فالناظم المحقق اراد الاشارة الى رد هذين القولين فقال
٦٥ **فَضْلُ النَّبِيِّ جَلِيٌّ بَلْ نُبُوَّتُهُ فَاقَتْ وِلَايَتَهُ فِي قَوْلِ اِخْوَانِ**
قد مر معنى النبي والولي وكذا معنى النبوة والولاية واراد بالنبي هنا
الجنس ومن خص هذا الحكم نبينا صلى الله عليه وسلم ومعنى جلي
واضح اي فضل جميع الانبياء على جميع الاولياء واضح لكل احد
ثابت من الازل الى الابد بل صرح النسفي في عمدته ان نبيا واحدا
افضل من جميع الاولياء وذلك لان الولي تابع للنبي ولا يكون التابع
اعلى مرتبة من المتبوع ولان النبي معصوم مامون العاقبة والولي
يجب ان يكون خائفا عن الخاتمة ولان النبي مكرم بالوحي ومشاهدة
الملائكة الكرام ومامور بتبليغ الاحكام وارشاد الانام بعد

يعني سواء كان ولاية النبي او غيره منه

في قوله واضح لطافة فتامل منه

يعني ان النبي جمع بين مرتبة الولاية ومرتبة النبوة ولا يبعد بقول بعض الباطنية ان الولاية افضل من النبوة منه

الاتصاف بكمالات الاولياء العظام فما نقل عن بعض الكرامية من
جواز كون الولي افضل من النبي كفر وضلالة والحاد وجهالة نعم
قد يقع تردد في ان مرتبة النبوة افضل ام مرتبة الولاية بعد القطع
بان النبي متصف بالمرتبتين وانه افضل من الولي الذي ليس بنبي
فمنهم من قال بالاول بناء على ان النبوة تكميل للغير وهو بعد الكمال
ومنهم من قال بالثاني زعما بان الولاية عبارة عن العرفان بالله وصفاته
وقرب منه وكرامة عنده والنبوة عبارة عن سفارة بينه وبين
عبده في تبليغ احكامه اليه والقيام بخدمة متعلقة بمصلحة
العبد وقاسوا الغايب على الشاهد والخالق على المخلوق فانهم
شبهوا الولي بمجالس الملك والنبي بالوزير في قيام امر الملك والناظم
المحقق ذهب الى القول الاول الذي هو المعتمد والمعول حيث قال في
قول اخوان والمراد بالاخوان هم الذين ذهبوا الى القول الاول وكلمة بل
على هذا للانتقال من حكم الى حكم اخر لا للاضراب والترقي ويمكن جعلها
للترقي بادنى تصرف في العبارة وهو ان يقال اذا كان فضل النبي على الولي
واضحا كان فضل النبوة على الولاية التي في غير النبي واضحا ايضا بل
نبوة النبي فايقة على الولاية التي كانت معها فنبوته مبتداء والضمير
المجرور راجع الى النبي وقوله فاقت اي علت من قولهم فاق الرجل
اصحابه اي علاهم بالشرف خبر المبتداء قوله ولايته مفعول
فاقت وضميره راجع النبي قال المولى الخيالي ويمكن ان يكون خبر
نبوته محذوفا وفاعل فاقت لفظ ولايته والمعنى ان فضل النبي جلي
بل نبوته ايضا جلية حال كون ولايته فايقة عليها فهو اشارة منه

الى ما نقل عن بعض العارفين من ان مرتبة ولاية النبي عليه السلام
افضل من مرتبة نبوته وعليك الاختيار ثم الاختيار اقول لما كان
هذا الاحتمال بعيدا عند ارباب الكمال فوض الى الوجدان والاختيار
حتى يظهر لك الترجيح والاختيار ولما فرغ من افضلية النبي على الولي
شرع في افضلية بعض الاولياء على بعض فقال
وَاَفْضَلُ النَّاسِ بَعْدَ الْاَنْبِيَاءِ اَبُو بَكْرٍ لِتَصْدِيقِهِ مِنْ قَبْلِ اَقْرَانٍ
افضل الناس مبتداء وابو بكر خبره اي اكثرهم ثوابا واعلاهم مقاما
ابو بكر رضي الله تعالى عنه وكان اسمه في الجاهلية عبد الكعبة فسماه
رسول الله صلى الله عليه وسلم عبد الله واسم ابيه ابو قحافة و
لقبه النبي عليه السلام بالصديق لانه صدقه في النبوة من غير
تلعثم وفي المعراج بلا تردد فقول الناظم لتصديقه من قبل اقران
استدلال على افضليته بوجهين الاول انه اول من صدق النبي
عليه السلام وهذا يدل على زيادة ايقانه وكمال ايمانه ولذلك
جعله عليه السلام خليفة في قيام الصلاة التي هي عمدة احكام
الاسلام قال علي القاري واولى ما يستدل به على افضلية الصديق
في مقام التحقيق نصبه عليه السلام لامامة الانام مدة مرضه
في الليالي والايام انتهى والثاني انه اسلم قبل جميع الاقران اي جميع
الناس على ما عليه الاكثرون وصرح به حسان بن ثابت وانشده على
رؤس الاشهاد ولم ينكر عليه احد ويؤيده قوله عليه السلام ابن مثل
ابي بكر كذبني الناس وصدقني وامن بي وزوجني ابنته و
جهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف قال

ط فيكون هو اول الرجال اسلاما ولابعد ولده وولد ... خبير علم بنسبة هذا الاحد صح

على القارى واختلف فى اول من آمن من الصحابة فقيل على لقوله
سبقتكم الى الاسلام طرا غلاما ما بلغت اوان حلمى وهذا دليل لاصحابنا
ان اسلام الصبى صحيح خلافا للشافعى و قد ثبت انه عليه السلام
دعا عليا الى الاسلام وهو ابن سبع سنين و قيل ابو بكر رضى الله تعالى
عنه و قيل خديجة و قيل زيد وجمع بانه من الرجال ابو بكر و من
الصبيان على ومن النساء خديجة ومن الموالى زيد ثم قيل العبرة
بايمان ابى بكر رض اذ لا رتبة للصبى والمرأة والعتيق عند الناس
انتهى وايضا لاشك ان ايمان البالغ الصادر عن استدلال افضل
من ايمان الصبى وايضا ان ابا بكر كان مشتهرا بين الناس ومحترما
غاية الاحترام وكان نافذ القول والكلام فحصل بسبب اسلامه
فتح عظيمة فى الاسلام الا يرى انه لما اسلم اشتغل بالدعاء و
التضرع الى الله تعالى فاسلم ببركة دعائه على يده عثمان بن عفان و
طلحة والزبير وسعد بن ابى وقاص وعثمان بن مظعون الى غير
ذلك فكان اسلامه افضل من اسلام على كرم الله وجهه فظهر
مما قررناه ان ما ذكره الناظم دليل نقلى مستفاد من السنة الا انه
ظنى والدليل القطعى فى هذه المسئلة الاجماع ولا عبرة بمخالفة الروافض
الذين يزعمون بتفضيل على على ساير الصحابة رضوان الله تعالى عليهم
كما قاله على القارى و لذلك قال المولى الخيالى فالاولى فيه الاقتصار
على الاجماع المنعقد قبل ظهور المخالفين ولا نطول بذكره الكتاب
انتهى واستدل الاصحاب على ذلك بالكتاب والسنة والآثار والامارات
وكل ذلك مذكورة فى المطولات واحتج المخالف ايضا كذلك والاجوبة مذكورة

فقول من قال والحق تمسك بالدليل ... وهو اسلامه ... فتامل
العقلى وبيان افضليته غلط فاحش صح
قيل الجميع ... من اهل السنة صح
بعض اجماع من يعتد به افضل الاولياء
عبارة القارى فهو قد حكى الاجماع
من الاولين والاخرين و افضى هنالك
على ذلك ولا عبرة بمخالفة الروافض صح

هنالك وافضل الناس بعد ابى بكر عمر الفاروق فاشار اليه الناظم بقوله
وَبَعْدَهُ عُمَرُ الْفَارُوقُ اِذْ هُوَ فِى، اِظْهَارِ دِينِ رَسُولٍ خَيْرُ مِعْوَانِ ٦٧
الواو للعطف و بعده منصوب على الظرفية و عامل ظرف محذوف
وهو مبتداء و قوله عمر خبره اى وافضل الناس بعد ابى بكر الصديق
عمر والفاروق صفة عمر ومعنى الفاروق المبالغ فى الفرق بين
الحق والباطل او بين الموافق والمنافق واختلف فى اول من لقبه
بذلك ففى تهذيب النووى والرياض لمحب الطبرى انه عليه
السلام لقبه بذلك و قيل جبرائيل عليه السلام و قيل اهل الكتاب
ذكره ابن الحجر فى الفتح البارى واذ فى قوله اذ هو تعليل للحكم السابق
وضمير هو مبتداء راجع الى عمر و قوله خير معوان خبره وكلمة فى
متعلق بالخير قدم عليه للضرورة واظهار مصدر مضاف الى
مفعوله و تنوين رسول عوض عن المضاف اليه اى هو خير معوان
فى اظهاره دين رسول الله صلى الله عليه وسلم والمعوان بكسر
الميم صيغة المبالغة يقال رجل معوان اى كثير المعونة للناس
ذهب اهل السنة الى ان الافضل بعد ابى بكر من الاصحاب عمر بن
الخطاب واستدلوا عليه بالسنة والاثر والامارة ط اما السنة
فقوله عليه السلام خير امتى ابو بكر ثم عمر واما الاثر فما
روى عن ابن عمر كنا نقول و رسول الله حى افضل امة النبى بعده
ابو بكر ثم عمر ثم عثمان وعن على خير الناس بعد النبيين ابو بكر
ثم عمر ثم الله اعلم واما الامارة فهو ما اشار اليه الناظم من انه خير
معوان دين الاسلام فى زمن خلافته من فتح المشارق و فهر

ط الامارة لغة العلامة واصطلاحا
هى التى يلزم من العلم بها الظن بوجود
المدلول كالغيم بالنسبة الى المطر صح

الاكاسرة واخذ الخراج من القياصرة وقتل عمرو سهم وهدم دولهم
والسبي من اموالهم واولادهم وترتيب الامور وسياسة الجمهور
وافاضة العدل والاحسان على الفقراء والمساكين مع اعراضه عن
متاع الدنيا وطيباتها وملاذها وشهواتها كذا قاله المولى الخيالي
اقول الدليل الواضح في هذا الحكم الاجماع ايضا فتامل وافضل
الناس بعد الفاروق وعثمان بن عفان فاشار اليه الناظم بقوله
وَبَعْدَ ذَلِكَ قَدْ افْتَى مَشَايِخُنَا اَنْ لَا تَرَدُّدَ فِي تَفْضِيلِ عُثْمَانِ ٦٨
الواو لعطف جملة على سابقها وبعد منصوب على الظرفية قدم على عامله
وهو قوله قد افتى وذلك اشارة الى تفضيل عمر ومشايخنا فاعل افتى
والفتوى هي الحكم على ظاهر الاشياء قال التفتازاني والظاهر انه
لو لم يكن لهم دليل على ذلك لما حكموا به انتهى يعني قال السعد في
شرح العقايد وجدنا السلف قالوا بان الافضل ابو بكر ثم عمر ثم عثمان
ثم علي وحسن ظن بهم يقتضي بانهم لو لم يعرفوا ذلك بدلائل وامارات
لما اطبقوا عليه فوجب علينا اتباعهم في ذلك وتفويض الحق
الى الله هنالك وهكذا قال شارح المواقف وهذا معنى فتوى المشايخ
قالوا هذا استدلال اجمالي وبه استدل الناظم المحقق على كون عثمان
افضل من علي بن ابي طالب وحاصل استدلاله ان عثمان افضل من علي
باتفاق السلف الصالحين وحكمهم وفتويهم بانه افضل منه من غير
تردد وفي هذا الاستدلال رد على من تردد منهم فيما بينهما ومال الى
افضلية علي من عثمان بن عفان رضي الله تعالى عنهما واما الاستدلال
تفصيلا فقد قال المولى الخيالي ذهب كثير من الاصحاب الى ان الافضل

بعد عمر من الصحابة هو عثمان بن عفان وتمسكوا فيه بالاثر والامارة
اما الاثر فما روي عن ابن عمر كنا نقول ورسول الله حي افضل امة
النبي بعده ابو بكر ثم عمر ثم عثمان اما الامارة فما تواتر في عهد
خلافته من فتح كثير من البلاد واعلاء لواء الشرع الى السماء
واجتماع الناس على مصحف واحد مع ما كان له من تجهيز جيوش
المسلمين والانفاق في نصر الدين والمهاجرة بهجرتين وكونه ختنا
للنبي عليه السلام على ابنتين وبلوغ الغاية القصوى في الاستحياء
من الشين وقد قال عليه السلام في حقه عثمان اخي ورفيقي
في الجنة وقال عليه السلام الا استحي ممن يستحي منه ملائكة
السماء وقال عليه السلام انه يدخل الجنة بغير حساب وافضل
الناس بعد عثمان علي المرتضى ابن عم المصطفى زوج فاطمة الكبرى واليه الناظم المحقق اوحى بقوله
٦٩ وَبَعْدَ ذَلِكَ عَلِيٌّ وَهُوَ اَقْرَبُهُمْ اِلَى النَّبِيِّ وَاَحْظَى بَيْنَ اَخْتَانِ
بعد منصوب على الظرفية وعامله محذوف مبتداء وذلك اشارة
الى عثمان بن عفان وعلي خبره اي وافضل الناس بعد عثمان علي بن ابي
طالب باجماع السلف والخلف وان كان مقتضى العقل تفضيل علي
على عثمان بل على الثلاثة وذلك الاقتضاء بوجهين احدهما انه اقرب
نسبا الى النبي صلى الله عليه وسلم لانه ابن عمه ابي طالب والثاني
انه افضل الاختان فان عثمان بن عفان وان كان ختنا ايضا الا ان
عليا لكونه زوج فاطمة الزهراء افضل الاختان لا يماثله في ذلك احد
كيف وقد ولد عنهما الحسن والحسين سيد شبان اهل الجنة
وريحانتا نبي هذه الامة فاشار الناظم بقوله وهو اقربهم الى ان

اي الى الحبشة ثم الى المدينة صح

لان العقل لا يستقل في الدلالة صح

الدليل العقلي لا يعتد به عند وجود الدليل النقلي المعارض له و
هو اجماع السلف على تفضيل عثمان فيكون قوله وهو اقربهم اه جملة
حالية قيدا لهذا الحكم وليس هذا تعليلا لافضلية علي ممن بعده كما
توهم لان علة افضليته معلومة من الابيات السابقة اذ يعلم من تفضيل
كل من الاربعة على بعده على الترتيب المذكور تفضيله على سائر الصحابة
لانعقاد الاجماع على افضلية الاربعة على سائر الصحابة فمن بعدهم
كذا قاله علي القاري في شرح بدء الامالي قوله واحظى اسم تفضيل
من حَظِيَتِ المراة عند زوجها تَحْظى حُظْوَةً وحِظْوَةً بالضم والكسر
اي سعدت به ودنت من قلبه واحبها وفي حديث عائشة تزوجني
رسول الله صلى الله عليه وسلم في شوال وبنى بي في شوال فاي
نسائه كان احظى مني اي اقرب اليه مني واسعد به ومعناه ههنا ان
عليا هو اقربهم واسعدهم واحبهم الى النبي صلى الله عليه وسلم بين
الاختان ومع هذا كان عثمان بل الثلاثة افضل منه ومن فسره بكونه
اوفر حظا فيما بين الاختان فقد اوقع في معنى الحظوة فتامل ثم قوله الاختان
جمع خَتَن في المختار خَتَنُ الرجل عندهم زوج ابنته وفي النهاية علي ختن
رسول الله زوج ابنته وهي فاطمة رضي الله عنها فان قيل ان السلف
جعلوا من علامات اهل السنة والجماعة تفضيل الشيخين ومحبة
الختنين وارادوا بالختنين عثمان وعلي رضي الله تعالى عنهما فما وجه الجمع
هنا قلنا قد يذكر الجمع ويراد به التثنية وهو كثير في كلام الشعراء
وهنا كذلك ولك ان تقول انما اورد الجمع اعتبارا لبنات الرسول
كما لا يخفى على الفحول ولما فرغ من النبوات وما يتعلق بها من الولاية والكرامات

قيد بكلام الجالب

فقط اوفق

شرع

شرع في احوال الاخرة من الحشر والنشر فقال
الحشر والبداء امكانا وتمييزا وبنفي مدخل اوقات سويان
الحشر في اللغة الجمع والمراد به هنا البعث وهو ان يبعث الله الموتى من القبور
يوم الحشر والنشور بان يجمع اجزاءهم الاصلية ويعيد الارواح اليها قيل
اختلف كيفية حشر الاجساد قال بعضهم انه بالاعدام بالكلية ثم الايجاد
وقال الاخرون انه بالجمع بعد تفريق الاجزاء واختار البعض التوقف فانه لا طريق
الى تعيينه يقينا وللكثرة فائدة يتعلق بتعيينه كذا قاله بهاء الدين زاده
واختار التوقف امام الحرمين حيث قال يجوز عقلا ان تعدم الجواهر
ثم تعاد وان تبقى وتزول اعراضها المعهودة المعينة ثم تعاد بنيتها
ولم يدل قاطع سمعي على تعيين احدهما فلا يبعد ان يصير اجسام
العباد على صفة اجسام التراب ثم تعاد تركيبها الى ما عهد ولا يحيل
ان يعدم منها شيء ثم يعاد والله اعلم كذا في شرح المقاصد فالحشر في
كلام الناظم الايجاد الثاني والبداء الايجاد الاول ولو قال البداء والبعث
امكانا وتمييزا لكان مناسبا لقوله تعالى ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس
واحدة في الترتيب وفي لفظ البعث ايضا لكنه قدم الحشر لكونه محل
النزاع وجعل مرادفا للبعث قوله امكانا وتمييزا منصوبان على التمييز
يرفعان الابهام عن نسبة مقدرة في سويان قدمنا للضرورة وسويان
بمعنى مستويان خبر من قوله الحشر والواو في ونفي مدخل بمعنى مع ونفي
منصوب على انه مفعول معه والمعنى الخلق الثاني والخلق الاول كلاهما
مستويان من جهة التمييز والامكان مع عدم مدخل الاوقات والازمان
داخلان تحت قدرة الخلاق العليم ولا شك في هذا الحكم الا الفلاسفة

٧٠

مطلب في كيفية حشر الاجساد

اي العدم المحض صح

بعض انشائكم وحشركم بالنسبة الى قدرته الشاملة سواء صح

اصحاب الجحيم فانهم انكروا حشر الاجسام يوم يقوم الاشهاد ثم اعلم ان
تصديق الحشر الجسماني من ضروريات الاسلام فنفيه او الشك في ثبوته
كفر و تكذيب للكتب المنزلة والرسل المرسلة وتجهيل لورثة الانبياء
والبررة الاتقياء من لدن ادم عليه السلام قال الامام الفخر في الاربعين
الجمع بين انكار المعاد الجسماني والاقرار بالقران متعذر لان وروده في
القران لا يقبل تأويلا ونص الغزالي على كفر الفلاسفة وذكر الاجماع على
كفرهم فكشف هذا المقام يحتاج الى البسط في الكلام فنقول بعون الله
الملك العلام ذهب الطبيعيون من الفلاسفة الى نفي الحشر للانسان
بناء على انه عبارة عن هذا الهيكل المحسوس وانه يفنى بالموت فيمتنع
اعادته لامتناع الاعادة على المعدوم وذهب الالهيون منهم الى القول
بالمعاد الروحاني وامتناع الجسماني لما مر وذهب اكثر المتكلمين الى
العكس من ذلك ومنهم من جمع بينهما وجزم بثبوت الاعادة
للارواح والاجسام جميعا وعليه الاعتماد فالناظم المحقق اشار الى
دليل هذا الحكم عقلا والى الجواب عن احتجاج المخالف اما بيان الدليل
العقلي فهو ان البداء اى الايجاد اولا والحشر اى الايجاد ثانيا امران متحدان
في الماهية وانما يختلفان بحسب العوارض الخارجة عن ماهيتهما فيلزم من
امكان الاول امكان الثاني والا يلزم الاختلاف في لوازم الطبيعة الواحدة
وهو محال فيكون كل واحد منهما ممكنا في نفسه وكل ممكن اخبر الصادق
بوقوعه فهو حق فالحشر والاعادة حق لا مرية فيه والى هذا المعنى اشار
بقوله الحشر والبداء سويان واما الجواب عن الاحتجاج فلان المخالف
احتج بوجهين الاول انه لو جاز اعادة المعدوم بعينه و فرضنا وقوعه

لجاز

109

لجاز ايجاد مستانف مثله فلنفرض وجوده ايضا مع ذلك المعاد فيلزم
الاثنينية بدون التمايز وانه باطل بالبديهة والجواب ما اشار اليه
المحقق اولا وهو ان الامتياز بالعوارض المتشخصة كما في المثلين المبتدأين
وان اريد بالتماثل الاتحاد من كل الوجوه فلا نسلم الاثنينية بل لا
يتصور التماثل ح وان اريد الاتحاد في العوارض فالملازمة مسلمة
وبطلان اللازم ممنوع اذ الاثنينية ح تكون اعتبارية فيكفيها التغاير
الاعتباري الثاني من الوجهين لو جاز اعادة المعدوم بعينه اى بجميع
عوارضه المتشخصة لوجب ان يعاد جميع الخواص التي كان هو بها هو
والا لما كان المعاد هو ومن خواصه وقته واذا اعيد وقته كان هو غير
معاد لان المعاد هو الذي وجد في وقت ثان وهذا وجد في وقت اول
فالاعادة والابداء انما يتمايزان بتغاير الوقتين والجواب عن هذا ما
اشار اليه المحقق ثانيا وهو نفي كون الزمان من العوارض المتشخصة
لشيء من المبداء والمعاد والا لكان الشخص الواحد اشخاصا متعددة
بحسب تعدد الازمنة وانه سفسطة ظاهرة والحاصل انه لا مدخل
للاوقات في حشر الاجسام فتامل واما الدليل النقلي على الحشر
فبالكتاب والسنة والاجماع اما الاجماع فلانه لا شك ان الملل كلها
من لدن ادم الى سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم مجمعة
عليه واما السنة فما روي انه عليه السلام قال انكم محشورون
حفاة عراة غرلا ثم قرأ كما بدأنا اول خلق نعيده وعدا علينا انا كنا
فاعلين وغير ذلك من الاحاديث واما الكتاب فهو قوله تعالى هو الذي
يبدئ الخلق ثم يعيده و قوله تعالى وان الله يبعث من في القبور وغير

اى الوجه الثانى فى احتجاج المخالف

مطلب في ان الحشر الجسماني من ضروريات الاسلام

ذلك من الايات ولما احتج المنكرون للحشر الجسماني بانه موقوف على اعادة
المعدوم بعينه وانه محال اشار المحقق في البيت السابق الى منع المحالية واثبت
امكانه بالدليل العقلي واشار ايضاً في ضمن هذا الدليل الى الجواب عن احتجاج
المخالف كما مر تقريره ثم اراد ان يشير الى منع التوقف والاحتياج الى القول
بصحة اعادة المعدوم بعينه فقال

71 بل لا احتياج الى قولٍ بصحة ان يُعاد ما عدمت في حشر ابدان

على ما ذهب اليه البعض في كيفية حشر الابدان فان القائلين بالحشر الجسماني
منهم من يقول ذلك باعادة المعدوم بعينه ومنهم من يقول بجميع
الاجزاء المتفرقة واحيائها كما مر فعلى القول الثاني لا يتوقف اثبات الحشر
على القول بصحة اعادة المعدوم بعينه كما زعمه المنكرون واما على القول
الاول فيتوقف فنحن نتمسك في اثباته بالقول الثاني وبيان ذلك ان
الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية بوجه ما و يعيد الارواح اليها ولا يضرنا عدم
كون المعاد عين الاول كما ورد في الحديث ولذلك ترى بعض المنكرين باعادة
المعدوم يقولون بحشر الابدان كبعض الكرامية فانهم ذهبوا الى اثبات
الاعادة بمعنى جمع ما تفرق من الاعضاء والاجزاء لا بمعنى اعادة ما عدم
من الاشياء وقال امام الحرمين يجوز ان ينعدم الجواهر ثم تعاد وان تبقى
وتزول اعراضها المعهودة المعينة ثم تعاد بعينها ولم يدل قاطع سمعي
على تعيين احدهما فينبغي التوقف وهو المختار عند بعض المحققين كذا
قاله المولى الخيالي وكلمة بل في قول الناظم للترقي من الادنى الى الاعلى لان
هذا البيت منع لصغرى القياس المطوى كما ان البيت السابق منع الكبرى
ومنع الصغرى اقوى من منع الكبرى فتامل و يتزن البيت بوصل همزة

في النهاية تحشر الناس عراة حفاة غرلا الغرل الاقلف انتهى منه

الاقلف سنت اولد في ادم اخ منه

سماها صح به صاحب المقاصد منه

الاحتياج واسقاطها لفظا وكلمة ما عبارة عن الاجزاء وعدمت بكسر
الدال وضميره راجع الى ما قوله في حشر ابدان متعلق بعدمت ومن
استدلال المنكرين ايضا انهم قالوا لو اكل انسان انسانا وصار غذاء
له وجزاء من بدنه فالاجزاء الماكولة اما ان تعاد الى بدن الآكل او في بدن
الماكول واياً ما كان لا يكون احدهما بعينه معاداً بتمامه على انه لا اولوية
لجعلها جزء من بدن احدهما دون الاخر ولا سبيل الى جعلها من كل
منهما وايضا اذا كان الآكل كافرا والماكول مؤمنا فيلزم تنعيم الاجزاء
العاصية او تعذيب الاجزاء المطيعة والجواب انا نعني بالحشر اعادة
الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى اخره لا الحاصلة بالتغذية
والاجزاء الماكولة فضلة في الآكل لا اصلية فالمعاد من كل من الآكل والماكول
الاجزاء الاصلية الحاصلة في اول الفطرة اعني حال نفخ الروح من غير لزوم
فساد كذا في شرح المقاصد والى هذا الجواب اشار الناظم رحمه الله تعالى بقوله

72 اجزاءُ اصليةٍ كلّاً وان اُكِلت فتلك لم تك اجزاءً لجثمان

قوله اجزاء خبر مبتداء محذوف واصلية صفة اجزاء وتنوينهما عوض
عن الالف واللام اي المعاد هو الاجزاء الاصلية قوله كلا اي كل زمان من
ازمنة العمر وقيل اي من اول العمر الى اخره ونصبه على الظرفية لان كلا
وبعضا ينوبان عن الزمان والمكان اذا اضيفا اليهما والمضاف اليه
ههنا زمان مقدر وفي التنزيل كل يوم هو في شان ومثله سرت كل
اليوم قوله وان اكلت ان هذه وصلية واكلت على بناء المفعول واعراب
هذه الجملة سبق عند قول الناظم ولا يقدم حيوان على اجل يعني ان المعاد
هو الاجزاء الاصلية وان كانت تلك الاجزاء ماكولة لان الله تعالى يبعث من

الجزء الخامس والعشرون من شرح النونية بخط جامعه ... الحد

وفي شرح المواقف الاجزاء الاصلية هي الاجزاء الباقية من اول العمر الى اخره منه

فى القبور ومن فى اجواف الوحوش والطيور فالاجزاء الماكولة اجزاء اصلية
بالنسبة الى الماكول وان كانت فضلة بالنسبة الى الاكل والفاء فى قوله فتلك
جواب للشرط محذوف اى اذا كان كذلك وتلك اشارة الى الاجزاء مبتداء
وجملة لم تك خبره ومن خصايص كان ان لام مضارعها يجوز حذفها
تخفيفا اذا دخل عليه جازم نحو ولم تك فى ضيق مما يمكرون قوله الجثمان
بضم الجيم وسكون المثلثة الجسد ووقع فى بعض النسخ الجسمان بضم
الجيم وسكون السين الجسد ايضا وقال الاصمعى الجثمان بالثاء الشخص
والجسمان بالسين الجسم كذا فى المختار وحاصل هذا البيت ان المعاد
هو الاجزاء الاصلية من اول العمر الى اخره لا الحاصلة بالتغذية التى هى
فضلة فى الاكل ولما اعترض بانه يجوز ان تكون تلك الاجزاء الغذائية
التى هى فضلة فى الاكل نطفة واجزاء اصلية بالنسبة الى بدن اخر فيعود
المحذور واشار الناظم الى جواب هذا الاعتراض بقوله فتلك اه حاصله
لعل الله تعالى يحفظها ان تكون اجزاء لبدن اخر فضلا عن الاجزاء الاصلية
فائدة انكر كثير من المعتزلة حشر ما لا خطاب عليهم وهو مردود بما ورد
من ان الله تعالى يحيى الحيوانات للاقتصاص لكمال العدل فيقتص للشاة
الجماء من القرناء ثم يقول لهن كونوا ترابا فيصرن ترابا فحينئذ يقول
الكافر يا ليتنى كنت ترابا ولما فرغ من بيان امكان الحشر شرع فى اثبات وقوعه
وساير ما يتعلق به من الصراط والميزان والحساب واهوال يوم القيمة الى غير ذلك من السمعيات فقال

وواقع كل ما نص الصدوق به ❊ من ممكن كصراط او كميزان

الواو لعطف جملة على جملة قوله واقع خبر مقدم وكل مبتداء مؤخر مضاف
الى ما اى كل حكم نص به الصدوق الذى بلغ فى الصدق غايته وصار الصدق

طبعة

وقد ورد فى حصوته الحيوانات انه سبحانه
يقتص للشاة الجماء من القرناء ثم يقول
لهما كونى ترابا وحينئذ يقول الكافر والظالم
يا ليتنى كنت ترابا
القاضى علي القارى

٧٣

طبيعة له بحيث لا ينفك عنه ابدا لانه من الصفات الواجبة فى حقه عليه
السلام وضده محال فيه بلا ريب ولا كلام قوله من ممكن بيان لما واشار
الى ان دليل الكل هو الامكان يعنى انها امور ممكنة اخبر بها الصادق فتكون
واقعة والتصديق بها واجبا اما امكان الحشر فلما مر من جواز الاعادة
على المعدوم ولا شك فى ان الاجزاء المتفرقة المختلفة بعضها ببعض قابلة
لنوع ما من الجمع واعادة الروح اليها واما امكان غيره فظاهر ولهذا لم يتعرض
به المحقق ولم يشتغل بالدليل صراحة لا عقلا وسنذكر دليل كل واحد
منها نقلا فى موضعه ان شاء الله تعالى اعلم ان الصراط جسر كبرى يضرب
على متن جهنم يمر عليه الخلايق من الاولين والاخرين والصالحين و
الطالحين والنبى عليه السلام يقول يا رب سلم سلم وهو ادق من الشعر
واحد من السيف على ما ورد فى الحديث الصحيح والناس فى جوازه متفاوتون
على حسب ايمانهم واعمالهم والله تعالى يسهل الطريق على من اراد كما جاء
فى الخبر ان منهم من يمر كالبرق الخاطف ومنهم من يمر كالريح العاصف
ومنهم من يمر كالجواد من الخيول وغير ذلك مما ورد فى الحديث وروى
ايضا انه يكون على بعض الناس ادق من الشعر وعلى بعض مثل الوادى
الواسع وثبوت الصراط بالكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى
وان منكم الا واردها كان على ربك حتما مقضيا ثم ننجى الذين اتقوا
ونذر الظالمين فيها جثيا قال النووى فى شرح مسلم الصحيح ان المراد
فى الاية المرور على الصراط انتهى وهو المروى عن ابن عباس رض وجمهور
المفسرين وقد روى مرفوعا ايضا واما السنة فقد ورد فى صحيح
مسلم ان الصراط جسر ممدود على ظهر جهنم ادق من الشعر واحد

اى من ارض المحشر الى باب الجنة صح

وفى رواية يقطع طرف جهنم ادق من الشعر واحد من السيف
يمر عليه جميع الخلايق فيجوز اهل الجنة وتزل به اقدام
اهل النار ملا

يضرب الصراط بين ظهرى جهنم
وفى الصحيح فاكون انا وامتى اول من يجوزه ولا يتكلم يومئذ
الا الرسل ودعوى الرسل اللهم سلم سلم ملا

وفى تنبيه دلايل الخيرات ان طول الصراط
خمسمائة عام وفى بعض الاحاديث انه
مسيرة ثلاثة الاف سنة الف سنة صعود والف سنة استواء والف سنة
هبوط انتهى ملا

ذكر البرهان الحلبى انه شعرة من جفون
مالك خازن النار ملا

من السيف وغير ذلك من الاحاديث وانكر اكثر المعتزلة زعما منهم انه لا
يمكن العبور عليه ولو امكن ففيه تعذيب ولا عذاب على المؤمنين والصلحا
يوم القيمة والجواب ان الله تعا على كل ممكن قادر وان امكان العبور امر
ظاهر فكما لا يستحيل الطيران في الهواء والمشي على الماء لا يستحيل المرور
على الصراط ومن اعترف بما يظهر على الرسل من خوارق العادات فليس
يليق به استبعاد هذه الامور غايته مخالفة العادة ولا شك ان الاخرة
اكثر احوالها خوارق والمشهور ان الميزان قبل الصراط لكن لما كان الصراط
من اعظم احوال الاخرة قدمه الناظم على الكل ثم ذكر الميزان وهو عبارة عما
يعرف به مقادير الاعمال وما يترتب عليه من العدل والفضل بحسب
تفاوت الاحوال والعقل قاصر عن ادراك كيفيته وتصور ماهيته لان
الاعمال اعراض يستحيل بقاؤها فلا يوصف بالخفة والثقل جزاؤها
لكن لما ورد الدليل على ثبوته وجب اعتقاد حقيته من غير اشتغال بكيفيته
فالله سبحانه قادر على ان يعرف عباده مقادير اعمالهم باي طريق اراده
وقد ورد ان الموزون صحايف الاعمال كما يدل عليه حديث البطاقة
التي فيها كلمة التوحيد او البسملة وذهب بعضهم الى ان الاعمال يتجسد و
يتجسم بحسب تفاوت الاحوال ثم توزن ليعرف الخلق ما لهم من النوال
والوبال وذهب كثير من المفسرين الى انه ميزان حقيقي له لسان
وكفتان وساقان عملا بالحقيقة لامكانها وقد ورد في الحديث تفسيره
بذلك فالميزان المفسر بهذا التفسير مما يجب الايمان به وهو ثابت باجماع
اهل السنة والايات والاحاديث الصحيحة المستفيضة وانكره بعض اهل
الاعتزال لان الاعمال اعراض لا يمكن وزنها ولو سلم فبعث لا فائدة فيه لانها

معلومة

مطلب في تعريف الميزان

مطلب ان كيفية الميزان من المتشابهات كالاعتقاد في الحديث ... البطاقة ... يؤتى برجل يوم القيمة ... شهادة ان لا اله الا الله ... قال عليه السلام ... لو وضعت السموات والارض في كفة ووضعت لا اله الا الله في كفة لرجحت لا اله الا الله

جمع ... [illegible]

معلومة لله تعا بل المراد به العدل الثابت في كل شيء كما يشعر به ذكره
في القران بلفظ الجمع والجواب انه قد ورد في الحديث ان كتب الاعمال
هي التي توزن فلا اشكال وعلى تقدير تسليم كون افعال الله تعا معللة
بالاعراض لعل في الوزن حكمة لا نطلع عليها وعدم اطلاعنا على الحكمة
لا يوجب البعث وقد يجاب بانه قد يجعل الاعمال الحسنة اجساما نورانية
والسيئات اجساما ظلمانية فتوزن وفيه نظر كذا قاله المولى الجبالي
اقول لعل وجه النظر لزوم قلب الحقايق اي قلب الاعراض اجساما وهو
محال والجواب بان الله تعا يخلق اجساما على عدد تلك الاعمال ويجعلها في
مقابلتها وعوضا عنها من غير تغيير لتلك الاعراض عن العرضية كذا
قاله اللقاني ثم ان الله ذكر الموازين بلفظ الجمع والحال ان الميزان واحد
نظرا الى كثرة الخلق على سبيل مقابلة الجمع بالجمع او لاجل كبر ذلك
الميزان عبر عنه بلفظ الجمع في ميدان البيان او جمع موزون ولا شك
في جمعه كذا قالوا فائدة قال الغزالي والقرطبي لا يكون الميزان في حق كل احد
فالسبعون الذين يدخلون الجنة بغير حساب ولا يرفع لهم ميزان ولا
ياخذون صحفا وهو بظاهره يخالف تقسيم القران واما ما ذكره القنوي
من ان الشيخ الامام علي بن سعيد الرستغفني سئل ان الميزان يكون
للكفار فقال لا فمردود بقوله تعا ومن خفت موازينه فاولئك الذين
خسروا انفسهم في جهنم خالدون والمؤمن لا يخلد في النار كذا قاله
علي القاري في شرح الفقه الاكبر وقال السنابي والحق انه لا استبعاد
في ان يوزن اعمال من لم يصدر منه ذنب قط اظهارا لشرفه على رؤس
الاشهاد وتنويها بسعادته وعلو همته وان يوزن اعمال من لم يكن

وفي الغنية ... القضاء في الصحيحة ... ومن قال ان الميزان ... به العدل فقط ... الاعمال فهو مبتدع ...

قال ابن ... اهم ولجميع الامم ... الاعمال ... لكل امة ميزان وقيل ... واحد لجميع ... والارض وقيل للمؤمن موازين بعدد ... السموات ... وقيل ... لكل مكلف ميزان ولصومه بصيغة ... حسناته ... خيراته وانواع ... ميزان اخر ... ولصلاته ميزان ... واجاب الاولون بانه للتعظيم ... الجمع يؤيد التعدد ... اللقاني ... الاشجي ... والاصح انه ميزان

مطلب ان الميزان لا يكون في حق كل احد يخالف ظاهر القران

مطلب القول بان الميزان لا يكون للكفار مردود

له حسنة قط لاظهار شقاوته وفضيحته على رؤس الاشهاد انتهى وروى
عن حذيفة موقوفا على ان صاحب الميزان يوم القيمة جبرائل عليه السلام
واو في قوله او كميزان بمعنى الواو ويدل عليه البيت الاتي ومن جملة مانص
به رسول الملك المنان . الحساب واهوال القيمة والحوض و
الكيزان . واليها اشار الناظم رحمه الله تعالى بقوله

وكالحساب واهوال القيمة او كحوض سيدنا فيها وكيزان

قوله وكالحساب عطف على كميزان قال في شرح الارشاد الحساب يكون
على الصراط على ما ذهب اليه ابو الحسن وكذا ذكره ابو المعالي حيث قال
يردون الاولون والاخرون فاذا توفروا عليه قيل للملائكة وقفوهم انهم
مسؤلون انتهى قال بها الدين زاده اما الحساب اي محاسبة الله تعالى عبده على اعماله
واقواله فالدليل عليه قوله تعالى فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقوله تعالى
ان الله سريع الحساب وقوله عليه السلام حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا
او لانها اهوال نطق بها الكتاب والسنة فان قوله تعالى وقفوهم انهم مسؤلون
نطق بهول الوقوف قبل مدة الوقوف الف سنة او خمسون الفا وقيل اقل وقيل
اكثر وقوله تعالى فاما من اوتي كتابه بيمينه واما من اوتي كتابه بشماله او من وراء
ظهره نطق بهول تطاير الكتب وقوله تعالى فوربك لنسألنهم اجمعين نطق
بهول المسئلة وقوله تعالى يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما
كانوا يعملون او قوله تعالى شهد عليهم سمعهم وجلودهم وجاءت كل نفس
معها سائق وشهيد وقوله عليه السلام ما من يوم وليلة ياتي على ابن ادم
الا قال انا ليل جديد وانا فيما تعمل فيّ شهيد الى اخر الحديث ناطقة بهول
الشهادة من الشهود العشرة المذكورة وقوله تعالى يوم تبيض وجوه وتسود

فان قيل قراءة الكتب استغرقت
الميزان قلنا ليس فيه نص ... لا
استنبط العلماء على سبيل الاستنباط قيل ...
القرآن ... يدل عليه قوله لا تسقط
ان في قراءة الكتاب ... يدل على انه لا يبقى
موازينه فاولئك هم الفائزون ... وهذا يدل على
بعد الميزان كذا قاله في بحر الكلام
صاحب الميزان يوم القيمة جبرائيل
انما صاحب الميزان عليه ...

74

قيل ومكاييل امين عليه ... الجنة والناس

قال التفتازاني في شرح المقاصد ... والحكمة
في هذه المحاسبة والاهوال مع ان المحاسب
خبير والناقد بصير ظهور مراتب ارباب الكمال
وفضائح اصحاب النقصان على رؤس الاشهاد

وجوه وما في معناه ناطق بهول تغير الوان وقوله عليه السلام يكون عند
كل كفة الميزان ملك فاذا ترجح كفة الخير نادى الملك الاول الا ان فلانا
سعد سعادة لا شقاوة بعدها ابدا واذا ترجح الكفة الاخرى نادى الملك
الثاني الا ان فلانا شقي شقاوة لا سعادة بعدها ناطق بهول المنادات
بالسعادة والشقاوة انتهى فهم من هذا التقرير ان هذه الاهوال
كلها من فروع المحاسبة ومندرجة تحتها فيكون عطف الاهوال من قبيل
عطف الافراد على الجنس فقول من قال اكتفى بذكر الحساب عن ذكر السوال
والكتاب ليس بقوله سديد ولا صواب لان السوال والكتاب من افراد
الاهوال والى اندراجهما اشار المولى الخيالي حيث قال واما اهوال القيمة
فكثيرة منها هول الوقوف قيل الف سنة وقيل خمسون الف سنة
ويدل عليه قوله تعالى وقفوهم انهم مسؤلون ومنها هول تطاير الكتب
قال الله تعالى وكل انسان الزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيمة
كتابا يلقيه منشورا ومنها هول السوال بقوله فوربك لنسألنهم
اجمعين ومنها هول شهادة الالسن والايدي والارجل والسمع والبصر
والجلود والارض والليل والنهار والحفظة الكرام بقوله تعالى يوم تشهد
عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون وقوله تعالى شهد عليهم
سمعهم وابصارهم وجلودهم وقوله عليه السلام ما من يوم وليلة ياتي
على ابن ادم الا قال انا ليل جديد وانا فيما تفعل فيّ شهيد وكذا اليوم
وقوله تعالى وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد ومنها هول تغير الالوان
لقوله تعالى يوم تبيض وجوه وتسود وجوه ومنها هول النداء بالسعادة
والشقاوة كما ورد في الحديث انتهى قال الخيالي مطابقا لما نقلناه عن

قيل ولعل الوجه في تاكيد الاول بقوله
ابدا دون الثاني هو الاشارة الى انه قد
يسعد اما بوصول الشفاعة او باحراق
بقدر الذنب

بهاء الدين في المال ودافعاً لقول من قال بالاكتفى عن ذكر الكتاب والسوال والله
اعلم بحقيقة الحال فائدة وهل يظهر من هذه الاهوال اثر في الانبياء والاولياء
وسائر العلماء والاتقياء فيه تردد والظاهر السلامة لقوله تعالى
ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة الا تخافوا ولا تحزنوا
الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون كذا في شرح المقاصد ومقتضى
ما نقل ابن عبد البر والرازي ان الجن يحاسبون كالانس واما الملائكة فقد
اخرج ابن ابي حاتم عن عطاء بن السايب انه قال اول من يحاسب جبرائيل
لانه كان امين الله في وحيه الى رسله واما حوض النبي فقد دل عليه
قوله تعالى انا اعطيناك الكوثر وفسره الجمهور بحوضه او بنهره ولا تنافي
بينهما لان نهره في الجنة وحوضه في موقف القيمة على خلاف في انه قبل
الصراط او بعده وهو الاقرب والانسب وقال القرطبي وهما حوضان
الاول قبل الصراط وقبل الميزان على الاصح فان الناس يخرجون عطاشاً
من قبورهم فيردونه قبل الميزان والصراط والثاني في الجنة وكلاهما يسمى
كوثراً انتهى فقول الناظم فيها يشير الى القول الاصح فتامل وروى الترمذي
وحسنه انه عليه السلام قال لكل نبي حوض وانهم يتباهون ايهم اكثر واردة
واني ارجو ان اكون اكثرهم واردة وفي شرح الجزايرية للسنوسي رحمه الله
وقد ورد ان لكل نبي حوضاً الا صالحاً فان ضرع ناقته يقوم مقام الحوض
هذا ونقل القرطبي ان من خالف جماعة المسلمين كالخوارج والروافض و
المعتزلة وكذا الظلمة والفسقة المعلنة يطردون عن الحوض لما وقع منهم
من الحوض وقد ورد حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء ماؤه ابيض من
اللبن وريحه اطيب من المسك وطعمه الين من الزبد وابرد من الثلج وكيزانه

كنجوم

لان ناقة صالح عليه السلام يكون في الجنة معه

كنجوم السماء من يشرب منها فلا يظماء بعدها ابداً واو في قوله او كحوض
بمعنى الواو وكيزان جمع كوز عطف على الحوض والمراد كيزان الحوض المذكور و
بين ميزان وكيزان جناس ومن جملة ما نص به الصدوق وقوع نوع حيوة
للميت في القبر مقدار ما يعرف به لذة التنعيم للمؤمنين والم التعذيب
للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين واليه اشار الناظم المحقق بقوله
75 ومن حيوة قبور ما يذاق به، لذات نعماء او الام ديدان
الواو منصب على كلمة ما وقوله من حيوة قبور ظرف مستقر حال من ما
الموصولة وتقديمها للضرورة وما عبارة عن الحال ويذاق فعل مضارع
مبني للمفعول وبه نايب الفاعل والموصول مع صلته مجرور المحل معطوفة
على صراط والكاف مسلط على ما ايضا اي ومثال الممكن ما مر من الصراط
والحوض ومثل ما يذاق به وفي لفظ يذاق اشارة الى ان المدعي وقوع
نوع حيوة في القبر قدر ما يتالم ويتلذذ به الميت وذلك لا يقتضي اعادة
الروح اليه ومن الاشاعرة من قال باعادة الروح اليه وابو حنيفة توقف
فيه كما سياتي تفصيله قوله لذات نعماء او الام ديدان اشارة الى قوله اهل
الكلام وعذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين حق وكذا تنعيم
اهل الطاعة في القبر حق بما يعلمه الله ويريده وهذا اي ذكر عذاب
القبر مع تنعيم اهل الطاعة اولى مما وقع في عامة الكتب من الاقتصار
على اثبات عذاب القبر دون تنعيمه بناء على ان النصوص الواردة من
عذاب القبر اكثر وعلى ان عامة اهل القبور كفار وعصاة فالتعذيب
بالذكر اجدر كذا قاله السعد في شرح العقايد ثم في تقديم اللذات
على الالام اشارة الى ان رحمته سابقة على غضبه وفيه ايماء ايضا الى رعاية

الترتيب الواقع في الحديث الدال عليهما وهو قوله عليه السلام القبر روضة
من رياض الجنة او حفرة من حفر النار وفي اعراب قوله لذات وجهان احدهما
الرفع على انها بدل من ما بدل الكل او عطف بيان له ويجوز ان يكون مرفوعا
على القطع والتقدير هي لذات نعماء وثانيهما النصب على القطع والتقدير
اعني لذات نعماء والالام جمع الم وهو الوجع عطف عليها وديدان جمع دود
والدود جمع دودة وحاصل معنى البيت ان مثال الممكن الذي اخبر به
الصدوق ما مر من الصراط والحوض ومثل الحالة التي يذوقها الميت
في القبر من اللذات والالام للمومنين وللكفار ولبعض عصاة الفجار
ممن اراده الله الملك الغفار ثم اعلم ان اهل الحق اتفقوا على الله تعالى
يخلق في الميت نوع حيوة في القبر قدر ما يتالم ويتلذذ لكن اختلفوا
في انه هل يعاد الروح اليه والمنقول عن ابي حنيفة رضي الله تعالى
عنه التوقف الان كلامه في الفقه الاكبر يدل على اعادة الروح اذ جواب
الملكين فعل اختياري فلا يتصور بدون الروح وقيل يتصور الا ترى
ان النايم يخرج روحه ويكون متصلا بجسده حتى يتالم في المنام و
يتنعم وقد روي عليه السلام انه سئل الالم في القبر ولم يكن فيه
الروح فقال كما يوجع سنك وليس فيه الروح وفي المسئلة خلاف
المعتزلة وبعض الرفضة لنا قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا و
عشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا ال فرعون اشد العذاب فانه قد
عطف عذاب القيمة على عرض النار صباحا ومساء فاذا هو غيره وليس
ذلك الا في القبر قبل الانتشار وقوله عليه السلام القبر روضة من رياض
الجنة او حفرة من حفر النيران وقوله عليه السلام استنزهوا من البول

اي قبل يوم القيمة وذلك في القبر بدليل التعقيب بالعدو والعشي وعذاب الاخرة اشد منهما منه قيل عرضهم على النار احراقهم بها منه

فان اكثر عذاب

فان اكثر عذاب القبر منه وقوله عليه السلام حين مر على قبرين
انهما ليعذبان وما يعذبان في كبيرة بل لان احدهما كان لا يستنزه من
البول والاخر كان يمشي بالنميمة وبالجملة الاحاديث الواردة فيه اكثر
من ان يحصى بحيث بلغ القدر المشترك فيما بينهما حد التواتر واما
احتجاج المخالف والاجوبة من طرف اهل الحق فمذكور في المطولات
فائدة قيل اما الانبياء عليهم السلام فالاصح انهم لا يسئلون كما جزم
به النسفي في بحره واما الملائكة على تقدير موتهم لان الموت يجوز
عليهم فقال الفاكهاني الظاهر انهم لا يسئلون واما السوال الصغير
فمنقول عن السيد ابي شجاع من الحنفية واعتمده صاحب الخلاصة و
البزازي في فتواهما وجرى عليه النسفي في العمدة لكن جزم صاحب
البحر بخلافه وهو مقتضى قول النووي في الروضة والفتاوى وقد
وردت احاديث باستثناء عدة منهم الشهيد والمرابط يوما وليلة
في سبيل الله ومن مات في يوم الجمعة او ليلتها ومن قرا سورة الملك
في كل ليلة والمبطون والمراد بالمبطون هو الذي مات من الاستسقاء
وفي الاسهال قولان للعلماء كما ذكره القرطبي وذكر الترمذي وابن عبد
البر ان سوال القبر من خصايص هذه الامة ولعل الحكمة في ذلك ان
يجعل عذابهم في البرزخ فيوافون القيمة ممحصة عن الذنوب كذا قاله
علي القاري ومن الصفات الجائزة عليه تعالى عقلا ان يثيب العاصي
وان يعاقب الطايع لولا ما اخبر به من اثابة المطيع فلا يجب عليه تعالى
عندنا واحد من الامرين فان اثابنا الله تعالى على فعل الخير فاثابته
ايانا عليه محض فضل منه وان عذبنا على فعل الشر فتعذيبه ايانا

حاصله جواب اهل الحق ان ما ذكروه استبعاد للامور الممكنة الخارقة للعادة لقصور نظرهم في قدرة الله الكاملة وقد اخبر بها المخبر الصادق ونطقت بها الايات والاحاديث فمن لم يجعل الله له نورا فما له من نور منه

مطلب ان سوال القبر من خصايص هذه الامة

وفي نوادر الاصول سوال القبر خاصة لهذه الامة كذا في شرح المصابيح منه

ذلك فعل الخير

علیه محض عدل فالناظم المحقق اشار الی هذا الحکم فقال
عُقُوبَةُ الذَّنْبِ عَدْلٌ غَيْرُ وَاجِبَةٍ ، كَذَا الْمَثُوبَةُ مِنْ اِحْسَانِ مَنَّانِ ٧٦
العقوبة بمعنی العذاب کالعقاب وانما سمی العذاب عقوبة لانه یعقب الذنب
ویجیء العقوبة بمعنی المصدر ای المعاقبة وهو المراد هنا وهو مضاف
الی مفعوله وفاعله متروک تقدیره معاقبة الله علی ذنب العاصی کافرا
کان او مؤمنا علی ان یکون الالف واللام عوضا عن المضاف الیه والظاهر
ان المراد بالذنب غیر الکفر من الذنوب اذ حقت کلمة ربك علی الذین
کفروا انهم اصحاب النار والعدل وضع الشیء فی محله من غیر اعتراض
علی الفاعل عکس الظلم الذی هو وضع الشیء فی غیر محله مع الاعتراض
یقال رجل عدل ورجلان عدل ورجال عدل وامراة عدل لا یثنی
ولا یجمع ولا یؤنث لانه مصدر کذا قاله فی الوجوه والنظایر فهو خبر
المبتداء ای عقوبة الله علی ذنب العاصی عدل من الله تعالی قوله غیر واجبة
خبر بعد خبر المثوبة والثواب جزاء الطاعة کذا فی المختار قال فی النهایة
یقال اثابه یثیبه اثابة والاسم الثواب انتهی فهم من هذین النقلین ان کل
واحد من المثوبة والثواب اسم مصدر وعلیه کتب اللغة قاطبةً فقول
الشارح العالی المثوبة بمعنی الثواب کالمفتون بمعنی الفتنة غلط فاحش
من وجهین فتأمل وکذا اقول من قال ویحتمل ان یراد بالمثوبة الجنة فتدبر
فالمثوبة ههنا بمعنی الاثابة والالف واللام فیها عوض عن المضاف الیه
ای اثابة الله علی الطاعات فضل واحسان منه غیر واجبة قال فی -
النهایة المنان اسم من اسماء الله تعالی وهو المنعم المعطی من المن لا من المنة
وهو من ابنیة المبالغة کالسفاك والوهاب انتهی و فی اطلاقه منکما علی

احدهما ان التعزیة والتعزاب کلاهما اسما مصدر فیا فاتنه فعوله بمعنی التعزاب والثانی زعم هذا القایل ان التعزیة مصدر جاء علی کذلک وزن اسم المفعول ولیس کذلک وهو مقصور علی السماع ولا یجری فیه القیاس منه

وجه التدبیر ان علی تقدیر بیان بعد خبر منه الارادة لا یحسن التقابل منه

علی الله تعالی توقف علی النقل فان وجد فیها والا فهو کلفظ الرحمن
لا یطلق علی الله تعالی الا معرفا والله اعلم اما بیان هذه المسئلة
فقد ذهب الاصحاب الی ان العقاب علی الذنب عدل من الله تعالی
من غیر وجوب علیه وکذا الثواب علی الطاعة لا یجب علیه تعالی
بل هو فضل واحسان منه لعباده لان الکل ملکه فله ان یتصرف
فیه بارادته ثوابا وعقابا من غیر لزوم صدور احدهما عنه واستحقاق
الذم علی ترکه الا انه یفی بما وعده لما ان الخلف فی الوعد نقص یجب
تنزیه الله تعالی عنه فیثیب المطیع البتة انجازا لوعده بخلاف الخلف
فی الوعید فانه فضل وکرم یجوز اسناده الیه تعالی فیجوز ان لا یعاقب
العاصی الا ان یصدر منه تعالی وعید مجزوم کعقاب الکفار فانه ایضا
واقع البتة بناء علی قوله تعالی ما یبدل القول لدی وهو الوعید
المتقدم فی قوله تعالی لا تختصموا لدی وقد قدمت الیکم بالوعید و
قوله تعالی وکذلك حقت کلمة ربك علی الذین کفروا انهم اصحاب النار
وخالفنا فی هذا المطلب بعض المعتزلة فانهم قالوا بوجوب ثواب
المطیع وعقاب العاصی علی الله تعالی وتمسکوا فیه بوجوه منها ان الزام
المشاق من التکالیف بدون منفعة تقابلها ظلم وانه منزه عنه و
تلك المنفعة هی الثواب فلا بد من الثواب ثم ان سبب وجوب الفعل
انما هو دفع المضرة والا لوجبت النوافل فیلزم استحقاق العقاب
علی ترکه لیحسن الایجاب ورد بانه لا غرض فی فعله تعالی کما هو المذهب
ولو سلم فیجوز ان یکون شیئا اخر غیر الثواب کالابتلاء وشکر النعماء
وتهذیب الاخلاق وحصول الوعد بالمدح علی اداء الواجبات الی

لان العبد کما یستحق المنفعة بفعله یستحق العقوبة بترکه منه

غير ذلك ومن تمسكاتهم العقلية انه لو لم يجب الثواب والعقاب لانفى
ذلك الى التوانى والتكاسل فى الطاعات والاجتراء على المعاصى لثقل الاولى
على النفس وملايمة الثانية لها فلا يبعثها ولا يصدها الا وجوب الثواب
والعقاب ورد بان النصوص المشتملة على الوعد والوعيد كاف فى الترغيب
والترهيب على انك قد عرفت ان لا نزاع فى ترتب الثواب والعقاب فى مجارى
العقول والعادات وذلك كاف ايضا ومنها الايات والاحاديث الواردة
فى تحقيق الثواب والعقاب يوم الجزاء فلو لم يجبا وجاز العدم لزم الخلف
والكذب وهما محالان فى حقه تعالى ورد بان غاية الوقوع البتة وهو لا
يستلزم الوجوب على الله تعالى والاستحقاق من العبد على ما هو المدعى
واستدل اهل السنة على عدم وجوب الثواب بوجوه مذكورة
فى المطولات واشار الناظم رحمه الله الى واحد منها فقال
وَكَيْفَ تُلْزِمُهُ طَاعَاتُنَا عِوَضًا ۞ وَنِعْمَةُ الوَقْتِ تَرْبُو كُلَّ شُكْرَانِ ٢٧
الواو لعطف الدليل على المدلول وكيف للاستفهام الانكارى مبنى على
الفتح والعامل فيه قوله تلزمه وهو من الالزام يقال الزمه الشئ
فالتزمه يتعدى الى مفعولين اولهما ضمير راجع الى الله تعالى لانه مذكور
حكما وثانيهما عوضا وفاعله طاعاتنا والواو فى قوله ونعمة الوقت
حالية والاضافة بيانية لان وقت الطاعة نعمة عظيمة ويمكن ان تكون
الاضافة من قبيل اضافة المظروف الى الظرف اى النعمة الواقعة فى وقت
واحد كما اشار اليه المولى الخيالى وخبر هذا المبتداء قوله تربو وهو
مضارع ربا الشئ زاد وبابه عدا واستعمل الناظم هذا اللفظ بمعنى
تزيد المتعدى وفاعله راجع الى نعمة وكل مفعول تربو وشكران ضد

الكفران

الكفران مصدر شكره يشكره بالضم شكرا وشكرانا ايضا يقال
شكره وشكر له وتعديته باللام افصح وتقرير هذا الدليل على ما قالوا
ان طاعات العبد وان كثرت لا تفى بشكر بعض ما انعم الله به عليه
فى وقت بل ولا تفى بنعمة الوقت ونعمة الاقدار عليها والتوفيق لها
فكيف يتصور استحقاقه عوضا عليها ولو استحق العبد بشكره
الواجب عوضا لاستحق الرب على ما يوليه من الثواب عوضا كذا فى
شرح المقاصد وقيل تقرير الدليل ان الطاعة لو كان مستوجبا
للثواب واستحقاق العبد له لكان العبد مستوفيا لشكر النعم
كلها والتالى باطل ضرورة ان نعمة من نعم وقت واحد من الاوقات تزيد
كل شكران العبد بحيث لا يتمكن استيفاء شكرها طول عمره لانتفاء المناسبة
والمجانسة فكيف يتصور الاستحقاق من نعم الجنة التى لا عين رأت
ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر سيما لمن له تصديق قلبى فقط
كمن آمن بربه ومات ولم يتيسر له الطاعات انتهى قال المولى الخيالى
هذا اشارة الى ما استدل به الاصحاب على عدم وجوب الثواب وهو ان
طاعات العبد وان كثر لا تفى بشكر بعض ما انعم الله به عليه فى وقت
فكيف يستحق عوضا عنها فى الدار الاخرة هذا ولعل السر فى شرعية
الاحكام وايجاب التكاليف الشاقة للعباد هو تطويع النفس الابية
عن الانقياد ثم تجريدها عن الظلمات الهيولانية والعوائق الجسمانية
لتنقش فيها الصور القدسية والمعارف الربانية ثم تفوز بالتجليات
الحقانية والاقتباس بالانوار السبحانية على ما اشار اليه بقوله
كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون انتهى

والعوائق
صح

والحاصل ان اصحابنا قالوا الثواب على الطاعة فضل من الله تعالى والعقاب
على المعصية عدل منه وعمل الطاعة دليل على حصول الثواب وفعل
المعصية علامة العقاب ولا يكون الثواب على الطاعة واجبا على الله ولا
العقاب على المعصية لانه لا يجب على الله شيء ولما صرح الناظم في البيت
السابق بان عقاب الكافر عدل من الله لا يجب عليه تعالى فهم منه جواز
غفران الكفر والشرك مطلقا ان قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك
به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء يقتضي عدم غفران
الشرك والكفر فاشار الى دفع ذلك فقال
في العقل غفران كفر جايز لكن اتى لها نص تخليد بنيران ٧٨
غفران مبتداء وهو مصدر مضاف الى مفعوله وفاعله محذوف ومعنى
الغفران ترك عقوبة المجرم والستر عليه بعدم المواخذة وتنوين
كفر عوض عن المضاف اليه اي غفران الله كفر الكافر وجايز خبر المبتداء
قوله في العقل متعلق بجايز واللام في لها متعلق باتى ويجوز ان يتعلق
بنص وتقديمه للحصر او للضرورة ولا بد من تقدير مضاف الى
الضمير وهو راجع الى الكفر باعتبار كونه ملة اي اتى لارباب ملة الكفر
نص يفيد التخليد او التابيد والباء في قوله بنيران للظرفية وهي
جمع الكثرة للنار واصله نوران قلبت الواو ياء لسكونها وانكسار ما
قبلها ذهب الاكثرون الى ان غفران الكفر والشرك جائز عقلا لما ان وهو خ
العقاب حقه تعالى فيجوز اسقاطه وانما علم امتناعه بدليل السمع وهي
ابد التخليد في النار ومنعه بعضهم لانه يخالف لحكمة التفرقة بين من
احسن غاية الاحسان وبين من اساء غاية الاساءة وضعفه ظاهر

ط تتعقب الاعتزو نطق الكتاب والسنة
بان الله عفو غفور يعفو عن الصغاير
مطلقا وعن الكباير بعد التوبة ولا يعفو
عن الكفر قطعا وان جاز عقلا ومنع
بعضهم الجواز العقلي ايضا لانه يخالف
حكمة التفرقة بين من احسن غاية
الاحسان وبين من اساء غاية الاساءة
وضعفه ظاهر شرح المقاصد

تاراد [illegible] شوراد
ذهب بعضهم الى امتناعه عقلا
لان قضية الحكمة التفرقة بين المسيء
والمحسن والكفر نهاية في الجناية لا يحتمل
الاباحة ورفع الحرمة وضعف هذا القول
ظاهر ووجه الظهور مذكور في الشرح

اذ على تقدير اقتضاء الحكمة التفرقة بينهما يجوز ان يدخل المحسن
في الجنة ابتداء ثم يدخل المسيء فيها بعد ازمنة متطاولة او يدخلهما
معا ولكن يعطي للمحسن درجات لا ينالها المسيء اصلا او يدخل
المحسن في الجنة ولا يدخل المسيء جنة ولا نارا كذا قالوا ومما اخبر
به الصادق ودل عليه القران الناطق ان الجنة حق وموجودة
الان وباقية لا يلحق اليها ولا الى اهلها الفناء وكذا النار من غير
شك ولا شبهة واستدلوا على هذه المسئلة بالايات والاحاديث
والاجماع فاشار الناظم الى دليل وجود الجنة بوجهين فقال
٧٦ اعدت الجنة استدعى تكونها ونقل ادم منها بعد اسكان
قوله اعدت الجنة مبتداء اريد لفظه وجملة استدعى خبره اي
هذا التركيب استدعى واقتضى ان تكون الجنة موجودة الان لان صيغة
اعدت موضوعة للمعنى الماضي والناظم ذكر لفظ اعدت الجنة على
وجه الاقتباس من الاية الكريمة وكذلك غيرها تغييرا يسيرا بان
اظهر الضمير المستتر في اعدت وذلك لا يضر الاقتباس كما علم في موضعه
ومن غفل عن هذا قال لفظ الجنة بدل من الضمير المستتر جيء به
لبيان مرجعه وبعد هذا فقد اخطاء هذا القائل خطاء بينا حيث قال
لفظ الجنة ليس من مقول الله والعجب منه انه اعترف بان الجنة
بدل من الضمير المستتر في اعدت واذا كان المبدل منه من مقول
الله فالبدل يكون منه وايضا مرجع الضمير يكون عين الضمير والتكون
مطاوع التكوين والمراد به هنا الوجود والحصول الان وقبله و
قبله قوله ونقل ادم عطف على محل اعدت الجنة وهو مصدر مضاف

[illegible] السادس [illegible]

نعم تركيب اعدت الجنة خصوص
هذه الهيئة ليس من مقول الله وان كان
كل واحد من هذين اللفظين من مقول الله
منه

خبط الشارح في هذا المحل
خبطا فاحشا

الى مفعوله اى نقل الله ادم منها اى من الجنة قوله بعد اسكان
تكميل للبيت والا فلا حاجة اليه اذ النقل يستلزم الاسكان
بخلاف العكس لان اهل الجنة بعد دخولهم الجنة لا ينتقلون منها
ولا ينقلون ثم اعلم ان اهل السنة و بعض المعتزلة ذهبوا الى ان
الجنة والنار مخلوقتان الان وخالفهم اكثر المعتزلة وقالوا انما يخلقان
يوم العرض والجزاء لنا وجهان الاول ما اشار اليه الناظم بقوله اعدت الجنة اه
يعنى ان الله تعالى قد عبر عنهما فى مواضع من كتابه بصيغة الماضى الدالة على تكونهما
كقوله تعالى فى حق الجنة اعدت للمتقين وازلفت الجنة للمتقين و فى
حق النار اعدت للكافرين و برزت الجحيم للغاوين وحملها على التعبير
عما يقع فى المستقبل بلفظ الماضى تنبيها على تحقق وقوعه مجاز فلا يصار
اليه الا عند الضرورة ولا ضرورة ههنا وعورض بقوله تعالى تلك الدار
الاخرة نجعلها للذين لا يريدون فى الارض علوا ولا فسادا واجيب بانه
يحتمل الحال ولو سلم فالمعنى نجعلها بعد هلاكه لحظة ذاتا او صورة
للذين لا يريدون فى الارض الطغيان والفساد بل يطلبون مرضات
ربهم الاعلى وهذا اندفع ايضا ما قاله ابو هاشم من انهما لو كانتا
مخلوقتين لوجب هلاكهما تحقيقا لمعنى قوله تعالى كل شئ هالك لكنه
باطل لقوله تعالى اكلها دائم وذلك لان المراد بدوام الاكل انه اذا فنى
منه شئ جئ ببدل له لا انه يبقى بعينه وذلك لا ينافى الهلاك لحظة
والثانى نقل ادم وحواء منها بعد اسكانهما ولما لم يتحقق القائل بالفصل
كان ثبوت الجنة ثبوتا للنار ولذلك اكتفى المحقق بذكر الجنة والاستدلال
عليها و قد قال المخالف بانهما انما نقلا عن بستان من بساتين الدنيا

قوله الاستدلال بالاية على وجود الجنة
من وجهين الاول من جهة الصيغة والثانى
من جهة المادة لان الاعداد يكون قبل العمل
وما لم يكن مخلوقا لم يكن معدا حقيقة
اذ لا يمكن دوام الاكل بعينه شرح عقايد
اى الدوام بهذا المعنى سوال مقدر
قوله لما لم يتحقق جواب سوال على
تقدير فان قيل ما قلتم يدل على وجود
ثبوت الجنة ولم يدل على وجود النار
فلنا اذا كانت الجنة موجودة لزم القائل
كانت النار موجودة ايضا لعدم
بالفصل

يكون فى

يكون فى ارض فلسطين قال صاحب المقاصد هذا منهم يجرى مجرى
التلاعب بالدين والمراغمة لاجماع المسلمين واما احتجاج المخالفين
والاجوبة من اهل السنة والجماعة فمذكورة فى المطولات فسنذكر بعضا منهما
فى البيت الاتى بعد هذا ان شاء الله تعالى فائدة قال فى شرح المقاصد لم يرد
نص صريح فى تعيين مكان الجنة والنار والاكثرون على ان الجنة فوق السموات
السبع وتحت العرش تمسكا بقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة
المأوى وقوله عليه السلام سقفها الجنة عرش الرحمن والنار تحت
الارضين السبع والحق تفويض ذلك الى علم العليم الخبير ولما فرغ من
دليل وجود الجنة الان وقبل ذلك من الازمان شرع فى دليل بقائها على
طريق الاستلزام اذ ابدية النعيم مستلزمة لابدية الجنة فقال
نَعِيمُهَا اَبَدِيٌّ لَا زَوَالَ لَهُ وَاَكْلُهَا دَائِمٌ لَا اَنَّهُ فَانِ
النعيم والنعمة بالكسر وكذلك النعماء بالفتح والمد والنعمى بضم النون
والقصر كلها ما انعم به عليك من النعم الابدى منسوب الى الابد و
الابد استمرار الوجود فى ازمنة مقدرة غير متناهية فى جانب المستقبل
كما ان الازلى استمرار الوجود فى ازمنة غير متناهية فى جانب الماضى
ومعنى الابدى ما لا يكون منعدما والزوال مصدر زال الشئ من
مكانه يزول زوالا ومعنى الزوال الانتقال من حال الوجود الى حال العدم
فجملة لا زوال له اما خبر بعد خبر او بدل من ابدى بدل الجملة من
المفرد وهو جائز على ما صرح به بعض النحاة وفى المختار الاكل ثمر النخل
والشجر وكل ما يوكل ومنه قوله تعالى اكلها دائم انتهى ويجوز ضم الكاف
وسكونها وقد قرئ بهما السبعة واختير السكون فى هذا البيت

قال اللقانى والمختار عند علما النقل
ان الجنة فوق السماء السابعة وان
النار لم يصح فى محلها شئ

للضرورة وقول من قال السكون لمحافظة الوزن خارج عن الوزن فتامل
وجملة اكلها دائم عطف على جملة نعيمها ابدى عطف الخاص على العام
اهتماما لشانه وهو اقتباس من قوله تعالى مثل الجنة التي وعد المتقون تجري
من تحتها الانهار اكلها دائم قيل هذا البيت اشارة الى رد ما عليه الجهمية
من زوال نعيم الجنة وفناءها وانقطاع عذاب النار وهلاكها بعد دخول
اهلهما فيهما وهو قول باطل مخالف لما عليه الكتاب والسنة ليس عليه
شبهة فضلا عن دليل وفيه ايضا اشارة الى رد ما عليه طائفة خارجة
عن الاسلام من انكار الخلود في الجنة والسعير بناء على ان اثار القوى الجسمانية
متناهية وايضا حرارة الجحيم تفني الرطوبة التي هي مادة الحيوة على ان دوام الاحراق
مع بقاء الحيوة خروج عن الانصاف وطور العقل فيجاب بانها مبنية على قواعد
الفلسفة الظاهرة العوار وليست بمستقيمة عند القائلين بالقادر المختار
قال الله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب انتهى
اقول المصراع الاول من هذا البيت اشارة الى رد المذكورات واما المصراع الثاني
فهو اشارة الى رد ما استدل به المخالف فلابد لنا من بيان وجوه استدلال المخالف
وبيان الاجوبة من طرف اهل السنة والجماعة فنقول استدل المخالف بان الجنة
غير مخلوقة الان لانها لو كانت مخلوقة الان لما كانت دائمة لكن اللازم باطل فالملزوم
مثله اما بيان الملازمة فلان الجنة مما سوى الله تعالى وكل ما سوى الله تعالى فهو
ينعدم لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه ينتج ان الجنة ينعدم فثبت انها لو كانت موجودة
لما كانت دائمة واما بطلان اللازم وهو عدم الجنة فلقوله تعالى اكلها دائم اي ماكولها
وح يلزم دوام الجنة اذ وجود ماكول الجنة بدون وجودها غير معقول المعنى واذا
ثبت ان الجنة غير مخلوقة الان ثبت ان تكون النار كذلك لعدم القائل بالفصل

وذهب الجهمية وهم الجبرية الخالصة
الى انهما تفنيان ويفنى اهلهما وهو قول
باطل بلا شبهة مخالف للكتاب والسنة والاجماع الامة
علي القاري

ط واما ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سيأتي على جهنم
يوم يصفق الريح ابوابها وليس فيها احد وان
[illegible] فناء اهل النار فغير
الجهنمية وهي المرجية العرفية على النصوص القاطعة
الحديث على تقدير صحته لا يعارض النصوص القاطعة
مع انه مؤول بان المراد بجهنم طبقة من طبقاتها
الخصة بعصاة المؤمنين فانهم اذا خرجوا عنها
وذهبوا الى الجنة تبقى خالية ليس فيها احد
اهـ كذا قاله علي القاري في شرح الفقه الاكبر

واجب

واجيب عن هذا الاستدلال بوجوه الاول ان معنى قوله تعالى كل شيء
هالك الا وجهه ان كل شيء مما سوى الله تعالى فهو هالك في حد ذاته اي
قابل للهلاك في حد ذاته وبالنظر اليه من حيث هو مع قطع النظر
عن علة وجوده وعدمه اذ كل ما سوى الله تعالى هو ممكن فيكون
وجوده مستفادا من غيره وكل ما يكون كذلك فهو في حد ذاته كالعدم
وليس المراد كل شيء مما سوى الله يطرء عليه العدم واذا كان كذلك
فلا يلزم من كون الجنة مخلوقة الان طريان العدم عليها وهذا الجواب
في الحقيقة منع الملازمة والثاني انا لا نم ان المراد منه ان كل شيء مما سواه
يطرء عليه العدم لم لا يجوز ان يكون هذا العام مخصوصا بقوله تعالى اكلها
دائم ومعناه ح ان كل شيء مما سوى الله غير الجنة يطرء عليه العدم يؤيده ما
حكي عن الضحاك انه قال كل شيء هالك الا الله والعرش والجنة والنار وهذا
الجواب راجع الى منع دليل الملازمة يعني لا نم ان كل ما سوى الله تعالى فهو ينعدم
والجواب الثالث ان قوله تعالى اكلها دائم على معنى ان ماكول الجنة دائم لا يمكن
ان يجري على ظاهره لان الماكول لا محالة يفنى بالاكل فلا يمكن ان يكون دائما بل
معناه انه كلما فني شيء من ماكولات الجنة حدث عقيبه مثله واذا كان المراد
هذا فلم لا يجوز ان ينعدم الجنة طرفة عين فان ذلك لا ينافي حدوث الماكولات
بعضها عقيب بعض وهذا الجواب في الحقيقة منع بطلان التالي كذا قاله
صاحب الانتقاد فقول الناظم اكلها دائم لا انه فان اشارة الى الجواب الثالث من
الاجوبة السابقة وحاصله ان اكل الجنة دائم بمعنى لا ينقطع كلما فني شيء منه
حدث عقيبه مثله لا بمعنى انه فان بالاكل لان الفاني بالاكل لا يوصف بالدوام
هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام فانه من مزالق الاقدام وقال المولى الخيالي وفي

قوله والكلهاد اثم لاانه فان اشارة الى رد ما استدل به ابو هاشم على كون الجنة
والنار غير مخلوقتين وقد سبق منا تصويره وحاصل ما قصد المحقق
تخصيص الجنة من اية الهلاك او حمل الهلاك على غير الفناء انتهى اقول التوجيه
الثاني من كلام الخيالي يحتاج الى كثرة الفكر والخيال حتى تنكشف الحال في المال
ولما كان ابدية النعيم والاكل مستلزما لابدية الجنة واهلها استلزاما ظاهرا
اكتفى الناظم بذكر الملزوم عن اللازم ولم يتعرض في ما عامة الكتب من قولهم ولا
تفنيان ولا يفنى اهلهما ومن المسئلة السمعية ان اهل الكبائر غير التائبين
في مشية الله تعالى عند اهل السنة والناظم اشار الى ذلك بقوله

اَهْلُ الكَبَائِرِ غَيْرُ التَّائِبِينَ لَهُمْ * رَجَاءُ عَفْوٍ بِرَغْمِ الحَاسِدِ الشَّنَانِ

قوله اهل الكبائر مبتداء غير التائبين صفة اهل لهم خبر مقدم رجاء
مبتداء مؤخر والجملة خبر المبتداء الاول وتنوين عفو عوض عن
المضاف اليه وهو فاعله ومفعوله محذوف اى لهم رجاء عفو الله
كبائرهم والباء في قوله برغم الحاسد للملابسة والجار مع المجرور
ظرف مستقر حال من المضاف اليه ومن قال حال من المضاف وهو
الرجاء فقد غلط وسيأتي وجهه اى لهم رجاء عفو ملابسا برغم
انف الحاسد والرغم بتثليث حركة الراء الكره مصدر رغم برغم كمنع
يمنع كذا في القاموس وهو كناية عن الاذلال والتحقير الحسد هو تمنى
زوال نعمة الله عن عباده وعفو الكبائر هنا من اعظم نعم الله تعالى
وفضله على عباده ومنى الحاسد الكاره لعفو الله والشانى المبغض
عليه واراد بالحاسد الشانى اهل الاعتزال وسبب حسدهم
العداوة لعلماء اهل السنة ثم اعلم انه لاخلاف في ان الكبيرة المقرونة

٨١

اى وجه الغلط عند تمام شرح
هذا البيت وهو قوله وبهذا
انقل الكشف اه

بالتوبة

بالتوبة معفوة وانما الخلاف في الكبيرة الغير المقرونة فالمذهب عندنا
عدم القطع بالعفو ولا بالعقاب بل كلاهما في مشية الله تعالى واذا كانا
في مشية الله تعالى فالعفو مرجو منه تعالى لانه كريم فاشار اليه الناظم
بقولهم رجاء عفو هذا الذى ذكرناه في الكبائر واما الصغائر فهي
عندنا كالكبائر الا ان الرجاء فيها اقوى وههنا مذهبان اخران الاول
مذهب المرجئة فانهم قالوا انه تعالى يعفو عن الصغائر والكبائر
مطلقا اذ لا عقاب الا على الكافر عندهم وتمسكوا فيه بقوله تعالى حكاية
عن موسى عليه السلام انا قد اوحى الينا ان العذاب على من كذب وتولى وقوله
تعالى كلما القى فيها فوج سالهم خزنتها الم ياتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا
وقلنا ما نزل الله من شيء ان انتم الا في ضلال كبير وقوله تعالى فانذرتكم نارا
تلظى لا يصليها الا الاشقى الذى كذب وتولى والجواب عن الاول ان المراد
بالعذاب ما كان مؤبدا فانه مختص بالكافر وعن الثاني مسوقة لبيان
حال الكفار في النار والمعنى كلما القى فوج من الكفار في جهنم سالهم
خزنتها الم ياتكم نذير فاجابوا بانه قد جاءنا نذير لكن كذبناهم و
ضللناهم فوقعنا في هذا العذاب وذلك لا ينافي القاء طائفة اخرى
من عصاة المؤمنين في جهنم لعصيانهم وعدم امتثال امر ربهم
وعن الثالث ان المراد بالنار النار المخصوصة القوية الحرارة كما يشعر به
صيغة التفعل واريد بذلك نفى التابيد فانه مخصوص بالكفرة
كما سبق والمذهب الثاني مذهب المعتزلة فانهم ذهبوا الى امتناع
العفو سمعا وان جاز عقلا ومنهم من منعه عقلا ايضا وتمسكت
المعتزلة القائلون بامتناعه سمعا بالايات الواردة في وعيد الفساق

مثل قوله في حق اكل اموال اليتامى ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف
نصليه نارا وفي الفار عن الزحف وماواه جهنم وبئس المصير وقوله تعالى
ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا ابدا الى غير ذلك من الايات
الدالة على الوعيد في حقهم فلو تحقق العفو وترك العقاب يلزم الخلف
في وعيده والكذب في اخباره وكلاهما محالان عليه تعالى **والجواب**
انا لا نم كون هذه الايات عامة بل خاصة بالكفار قرين فيكون من قبيل العام
الذي خص به البعض وعلى تقدير عمومها انما يدل على الوقوع دون الوجوب
وقد كثرت النصوص في العفو فتخصص المذنب المغفور من عمومات الوعيد
وبعض الاشاعرة اجاب بجواز خلف الوعيد بناء على انه كرم عرفا
فيجوز من الله تعالى قال السعد في شرح العقايد والمحققون على خلافه كيف
وهو تبديل للقول وقد قال تعالى ما يبدل القول لدي انتهى **وقال**
في كشف الاسرار شرح البزدوي في الاصول الدليل الواضح على العفو
عن صاحب الكبيرة ما نرى بان العفو عن صاحب الكبيرة حسن في الدنيا حتى
كان العفو عن القصاص وعن كل جناية مندوبا اليه قال الله تعالى فمن عفي
له من اخيه شيء فاتباع بالمعروف فمن عفى واصلح فاجره على الله وكذا
العفو في الاخرة حسن وان مات مصرا على الكبيرة من غير توبة عند اهل السنة
حتى جاز ان يدخله الله تعالى الجنة بفضله وكرمه من غير تقديم عقوبة
رغما لانوف المعتزلة انتهى **وبهذا** النقل انكشف قول الناظم بزعم الحاسد
الشاني من جنب المعنى والاعراب فتامل **وقال** ابن جماعة الناس على قسمين
مؤمن وكافر فالكفار في النار اجماعا والمؤمن على قسمين طايع وعاص
فالطايع في الجنة اجماع والعاصي على قسمين تائب وغيره فالتائب في الجنة

اما الاكتفا فمن جنب المعنى فلانه ظاهر من هذا ان المراد من الحاسد الشاني هو المعتزلي واما من جنب الاعراب فلانه ظاهر ايضا ان قوله بزعم الحاسد حال من المضاف اليه وهو العفو لا من المضاف وهو الرجاء كما ذهب اليه البعض فتامل منه

اجماعا

اجماعا وغير التائب في مشية الله تعالى **فائدة** وفي التسديد شرح التمهيد اعلم ان
ههنا مسئلة ذكرها المصنف في التبصرة والبد الامام في المصداق وقال مشايخنا
ان صاحب الكبيرة معتزليا او خارجيا يكفر لانه لما ارتكب الكبيرة مع اعتقاده انه يكفر
او يخرج عن الايمان به كان كافرا او خارجا عن الايمان ولانه بارتكابه ييأس من روح الله
ويقنط من رحمته ولا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون ومن يقنط من رحمته الا الضالون
انتهى واستدل الناظم على هذه المسئلة بوجهين فقال
٨٢ **اِذْ لَا عُقُوبَةَ تُعْفَى عَنْهُ مَعَهَا وَلَمْ يُقَيَّدْ بِهَا آيَاتُ غُفْرَانِ**
هذا تعليل للحكم السابق وهو كون الكبائر مرجو العفو قوله يعفى فعل
مضارع مبني للمفعول ونائب فاعله ضمير راجع الى العقوبة وعنه ظرف
يعفى والضمير المجرور راجع الى اهل الاعتزال الدال عليه لفظ الحاسد
وضمير معها راجع الى التوبة الدال عليها لفظ التائبين فقوله ولم يقيد
بالتذكير مع تانيث نائب الفاعل للفصل بينهما واضافة الايات الى
الغفران من قبيل اضافة الدال الى المدلول اي ايات دالة على غفران الله
وفيه اشارة الى ان العفو والغفران بمعنى واحد وهو ترك عقوبة المجرم
والستر عليه بعدم المواخذة وجملة لم يقيد معطوفة على مدخول
اذ اشار الى الدليل النقلي التحقيقي كما ان الجملة الاولى اشارة الى الدليل العقلي
الالزامي **اما** بيان الدليل العقلي فهو ان اهل الاعتزال قد اعترفوا
بانه تعالى عفو وهو الذي يعفو عن الذنب مع استحقاق العقاب و
العذاب وهم لا يقولون به الا في مرتكب كبيرة مات بلا توبة اذ لا استحقاق
للعقاب بالصغائر او بالكبيرة مع التوبة عندهم فلم يبق الا الكبيرة الغير
المقرونة بالتوبة فثبت انه يعفو عنها بمقتضى اسمه العفو كما ذهب

اليه الجمهور من الاصحاب واما بيان الدليل النقلي فهو ان الايات الواردة
في باب العفو والغفران بعضها مطلقة وبعضها عامة كقوله تعالى ان الله لذو مغفرة
للناس على ظلمهم وقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا وقوله تعالى ان الله لا يغفر ان
يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فيجب اجراؤها على اطلاقها وعمومها اذ لا
دليل على تقييدها بالتوبة او حملها على تاخير العقوبة المستحقة او على ترك
ما فعل بالامم السالفة من المسخ وكتبة الاثام على ابوابهم الى غير ذلك من التاويلات
الفاسدة التي يزعمها اهل الاعتزال على ان التقييد بالتوبة لا يستقيم في قوله تعالى
ان الله لا يغفر ان يشرك به فان المغفرة بالتوبة تعم الشرك وما دونه فلا يصح
التفرقة اصلا اذ لا فرق بين الشرك وما دونه في غفرانهما كذا قالوا وفي
هذا البيت شبه تضمين لان البيت الاول يفتقر اليه فتامل ومن الدلائل
الدالة على ثبوت العفو لمرتكب الكبيرة من غير توبة الاحاديث الواردة
في باب الشفاعة والمعتزلة القائلون بامتناع العفو خصصوها برفع
الدرجات وزيادة المثوبات للمطيعين والتائبين فاشار
الناظم المحقق الى رد ذلك التخصيص فقال

ولا تخص احاديث الشفاعة ما ليست تعم لاوقات واعيان ٨٣

الواو لعطف دليل على دليل قوله لا تخص بالتانيث واحاديث منصوب
على انه مفعول تخص وهو جمع حديث على غير قياس والقياس ان يجيء
على احدثة كرغيف وارغفة والشفاعة طلب العفو عن الذي وقع
الجناية في حقه وقريب من هذا المعنى قول من قال ان الشفاعة اسم
لطلب التجاوز عن امور مخوفة وشدائد موبقة وكلمة ما مرفوعة المحل
فاعل تخص وهي عبارة عن الايات الدالة على نفي الشفاعة مثل قوله تعالى

وما للظالمين

وما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع واسم ليست ضمير راجع
الى ما وجملة تعم خبر ليست واللام في للاوقات صلة تعم واعيان
بمعنى اشخاص عطف على اوقات وفي هذا البيت صنعة طباق فافهم
والمعنى ان الاحاديث الواردة في باب الشفاعة مثل قوله عليه السلام شفاعتي
لاهل الكبائر من امتي مما يدل ايضا على ثبوت العفو لمن ارتكب الكبيرة من
غير توبة اذ معنى الشفاعة طلب العفو كما سبق وقد جعلها المعتزلة مخصوصة
بالمطيعين والتائبين لرفع الدرجات لورود النصوص الدالة على نفي الشفاعة
مثل قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها
شفاعة وقوله تعالى من قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة وقوله
تعالى وما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع ورده الناظم المحقق بانها ليست
تعم للاوقات واعيان فلا تكون مخصصة لما ذكرناه فتدبر كذا قاله المولى
الخيالي والحاصل ان تلك الايات لا تجوز ان تكون مخصصة لاحاديث
الشفاعة باهل الكبائر التائبين بل تبقى عامة لهم ولغيرهم من اهل الكبائر
فتدل على المقصود وهو ثبوت العفو لمرتكب الكبيرة من غير توبة واذا ثبت
جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة لصاحب الكبيرة بفضله ورحمته فبالشفاعة
بطريق الاولى ومن المسئلة السمعية شفاعة الاخيار الثابتة
بالايات واحاديث النبي المختار فاشار الناظم اليها بقوله

وللرسول بل الاخيار كلهم شفاعة لعصاة عند رحمن ٨٤

قوله للرسول خبر مقدم وشفاعة مبتداء مؤخر وتعريفه للجنس ومن
خصه برسولنا صلى الله عليه وسلم فله ان يعم الاخيار حتى يشمل
لسائر الانبياء والرسل وللاصفياء والعلماء الذين هم هداة السبل

و في سنن ابن ماجه عن عثمان بن عفان رض مرفوعا يشفع يوم القيمة
ثلاثة الانبياء ثم العلماء ثم الشهداء و موقع الشفاعة قد مر قبيل
هذا البيت وكلمة بل للترقي من الاعلى الى الادنى وعادة العرب
عكس هذا كقولهم فلان عالم نحرير وتنوين عصاة عوض عن
المضاف اليه اى لعصاة المؤمنين وانما خصت الشفاعة لعصاة
المومنين لانهم محل النزاع وكذلك ورد شفاعتي لاهل الكبائر
من امتي وفي ذكر رحمن تلميح الى قوله تعالى لا يملكون الشفاعة الا من
اتخذ عند الرحمن عهدا و قوله تعالى الا من اذن له الرحمن وفي
استعمال الرحمن منكرا كلام وليس له جواب الا الضرورة اتفقت
الامة على ثبوت الشفاعة للانبياء والرسل وساير الاخيار من
العلماء والصلحاء الابرار ثم اختلفوا فذهبت الاشاعرة الى ثبوتها
لاهل الكبائر من الامة لاسقاط العذاب والعقاب لما مر من الاحاديث
ولقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات اى لذنبهم
بدلالة سياق الاية عليه ولان مرتكب الكبيرة مؤمن عند اهل الحق
وطلب المغفرة والعفو لذنب المومن شفاعة له في اسقاط عقابه
وقالت المعتزلة بل هي لزيادة الثواب ورفع الدرجات لا للدرء
العذاب والعقاب وقد مر الجواب عن قولهم فتذكر ثم الظاهر من
عبارة الناظم ان هذه الشفاعة ليست مختصة باهل الكبائر من
هذه الامة بل عامة للامم السالفة نعم الشفاعة الكبرى مختصة
نبينا صلى الله عليه وسلم ومن المسائل السمعية ايضا ان لدعوات
المطيعين لله تاثيرا بليغا في صرف القضاء المعلق دون المبرم وفي

تخفيف

تخفيف الذنوب ودفع العذاب ورفع الدرجات وذلك ايضا يدل على ثبوت
العفو لاهل الكبائر من الامة فاشار اليها الناظم بقوله
وَلِلدُّعَاءِ لِاَمْوَاتٍ وَاَحْيَاءٍ مَنَافِعُ شُوهِدَتْ فِي بَعْضِ اَحْيَانِ
وقع في بعض النسخ و في الدعاء للاحياء واموات بكلمة في و بتقديم الاحياء
على الاموات لكن النسخ التي اخترناها هي الاولى فتدبر يعني الدعاء للاموات
له منافع لدفع العذاب والعقاب عنهم كما يشاهدها اولو البصاير من
عباد الله الصالحين ويحكمون بوقوعها واما الدعاء للاحياء فله ايضا
منافع لهم لدفع البلاء وكشف الباساء والضراء ويشاهدها ايضا اكثر
الناس ويعترفون بثبوتها ويدل عليه تعالى ادعوني استجب لكم وقوله
عليه السلام لا يرد القضاء الا الدعاء رواه الترمذي وقوله عليه السلام
الدعاء ينفع مما نزل ومما لم ينزل رواه البزار والطبراني والحاكم
وقال صحيح الاسناد والحاصل ان الله تعالى قاضي الحاجات ومجيب
الدعوات ودافع البليات والمعتزلة خالفوا في هذه المسئلة
اهل السنة والجماعة تمسكا بان القضاء لا يتبدل قال صاحب بدء
الامالي وللدعوات تاثير بليغ وقد ينفيه اصحاب الضلال
والمراد باصحاب الضلال هم المعتزلة قال المولى الخيالي ومن ههنا
قد ظهر بطلان قاعدة وجوب رعاية الاصلح لاهل الاعتزال اذ
لو وجبت لكان ذلك تغييرا للواجب وانه باطل قطعا انتهى فائدة
قيل واجابة دعوة الكافر ففيها خلاف بين مشايخنا الحنفية ونقله
الروياني في كتابه بحر المذهب عن الشافعية ونفي الاستجابة فيه
فهو المنقول عن الجمهور على ما ذكر في شرح العقايد وكان مستدلهم

٨٥
اعلم ان الاصل في هذا الباب ان للانسان ان يجعل
ثواب عمله لغيره عند اهل السنة من الصلوة والصوم
والحج والصدقة وقراءة القرآن وغيرها ويصل ذلك
الى الميت وينفعه

فان قيل فما فائدة الدعاء مع ان القضاء
لا مرد له اجيب بان رد البلاء بالدعاء
من جملة القضاء فالدعاء سبب لرد البلاء
كما ان الترس سبب لدفع السلاح

مانقله البغوى فى معالم التنزيل عن الضحاك فى تفسير قوله تعالى وما دعاء
الكافرين الا فى ضلال واما المحققون فعلى ان هذا فى العقبى واما فى الدنيا
فقد يقبل الله دعاء الكافرين لانه تعالى حين قال ابليس رب انظرنى
الى يوم يبعثون قال انك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم فاجابه دعائه
فى الحال وقوله عليه السلام اتقوا دعوة المظلوم ولو كان كافرا فانه
ليس دونها حجاب رواه احمد وغيره عن انس مرفوعا كذا قاله على القارى
اقول فهم من مجموع ماذكرههنا ان للدعوات تاثيرا بليغا سواء كانت
الدعوة لنفع الغير او لضره ولذا عمم الشيخ العلامة ابو الحسن
سراج الدين على بن عثمان الاوشى فى منظومته المسمى ببدء الامالى
حيث قال وللدعوات تاثير بليغ اه وكان اللايق على الناظم التعميم
الا انه ذكر ماهو الغالب فى باب الدعاء وهو مايكون للمنافع ثم اشار
المحقق الى تحقيق مسئلة اختلف فيها العلماء فقال
ولـيس يدخل فى الايمان اعمال بل ليس ذا غير تصديق واذعان
قوله اعمال اسم ليس وفى يدخل ضمير راجع الى الاعمال والجملة
خبره فالاعمال وان تاخرت لفظا لكنها متقدمة رتبة فلا يلزم الاضمار
قبل الذكر والمراد منها الفرايض كالصلوة والزكوة والصوم الى غير
ذلك وفيه ايماء الى ان القائلين بدخول الاعمال فى الايمان يريدون
ان جميع الاعمال داخلة فى الايمان وكلمة بل للانتقال من حكم الى حكم اخر لا
للاضراب وذا اسم ليس اشارة الى الايمان وغير تصديق تركيبا اضافيا خبر
ليس واذعان عطف على تصديق ومعنى الاذعان قبول حكم المخبر على وجه
الايقان قيل الايمان فى اللغة التصديق مطلقا قال الله وما انت بمؤمن لنا

اى بصدق

120

اى بمصدق لنا وقال النبى عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله و
ملائكته وكتبه ورسوله اى تصدق واختلف الناس فى
معناه الشرعى اختلافا لا سبيل الى ذكره لكثرة الاقاويل فيه
فنحن نذكر بعض الاقوال على طريق الاجمال لئلا يؤدى الى
الملال فمن الناس من زعم ان الايمان عبارة عن التصديق بالقلب
والاقرار باللسان والعمل بالاركان وحكى ذلك القول عن مالك
والشافعى والاوزاعى وعن اهل الظاهر وجميع ائمة الحديث
كاحمد بن حنبل واسحق بن راهويه وقال صاحب التبصرة الايمان
الشرعى عبارة عن التصديق بالقلب والاقرار باللسان دون
غيرهما من الجوارح قال سعد الدين فى شرح المقاصد وكون
الاقرار ركنا من الايمان ملحقا باصله انما هو عند بعض العلماء
كشمس الائمة السرخسى وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء و
عند البعض هو التصديق وحده والاقرار شرط لاجراء
الاحكام فى الدنيا حتى لو صدق بالقلب ولم يقر باللسان مع
تمكنه منه كان مؤمنا عند الله انتهى وقال بعضهم الايمان
هو التصديق بالقلب فقط واليه ذهب الشيخ ابو منصور
الماتريدى وهو مروى عن ابى حنيفة رحمه الله بل قيل وقد
صرح به ابو حنيفة فى كتاب العالم والمتعلم فاشار المحقق الى
هذا المذهب الاقوى والاعتقاد الانسب بقوله بل ليس ذا غير
تصديق واذعان والدليل على ذلك المذهب من وجوه الاول
مقابلة الايمان بالكفر فى مواضع كثيرة والمراد من الكفر التكذيب

بالاتفاق فيكون المراد من الايمان المذكورة في مقابلته التصديق بالقلب
والثاني قول الكفار عند الاضطرار امنا كما قال فرعون عند قرب الغرق
امنت انه لا اله الا الذي امنت به بنوا اسرائل وقال قوم يونس امنا بالله
وحده والخصم مقر بان المراد من الايمان في ذلك الموضع التصديق العاري عن
العمل والثالث عطف الاعمال على الايمان في مواضع كثيرة من القران كقوله تعالى
ان الذين امنوا وعملوا الصالحات والعطف يقتضي المغايرة والرابع اضافة
الايمان الى القلب في كثير من الايات كقوله تعالى الذين امنوا وعملوا الصالحات
كتب في قلوبهم الايمان وقوله تعالى ولم تؤمن قلوبهم واذا كان الايمان عبارة
عن التصديق والاذعان عند الاكابر والاعيان فلا تكون الاعمال داخلة في
حقيقة الايمان كما اشار اليه الناظم رحمه الله بقوله وليس يدخل في الايمان
ويدل على هذا الحكم قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اقيموا الصلوة واتوا
الزكوة وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا كتب عليكم الصيام لان الامر بالفرائض
بعد النداء بامنوا يدل على انها ليست اجزاء للايمان ويدل عليه
ايضا قوله تعالى فمن يعمل من الصالحات وهو مؤمن وقوله تعالى ومن
يعمل من الصالحات من ذكر او انثى وهو مؤمن لان الشئ لا يكون
قيدا ولا شرطا لجزئه ويدل على ذلك ايضا قوله عليه السلام في
جواب جبرائل عند سواله عن حقيقة الايمان الايمان ان تؤمن
بالله الحديث وايضا نقول حكم رسول الله صلى الله عليه
وسلم بصحة ايمان تكلم بكلمة الشهادة قبل العمل بالفرايض وحكم بها
الصحابة والتابعون ومن بعدهم من العلماء الى هذا الان ولم ينكر
عليه احد من علماء الزمان فذلك اجماع وحجة لا يسوغ انكارها

في ذلك

والمعطوف غير المعطوف عليه

في ذلك العسان وما قاله الناظم من ان الاعمال غير داخلة في الايمان
هو ما عليه اكابر العلماء الاعيان كابي حنيفة واصحابه واختاره
امام الحرمين وجمهور الاشاعرة لما مر من ان حقيقة الايمان هو
التصديق القلبي فقط وهو مع الاقرار ومذهب مالك والشافعي
والاوزاعي وهو المنقول عن السلف وكثير من المتكلمين انها داخلة
في الايمان قال علي القاري والظاهر كما قال بعض المحققين ان
مرادهم انها داخلة في الايمان الكامل لا انه ينتفي الايمان بانتفائها
كما هو مذهب المعتزلة والخوارج فالنزاع في المسئلة بين الفريقين
من اهل السنة لفظي انتهى ولما استشعر الناظم قائلا يقول لو كان
الايمان عبارة عن التصديق القلبي فقط لما كان المصدق بقلبه
كافرا بشد الزنار ونحوه من الافعال والاقوال قال مجيبا لذلك السوال
والشرع قد عد شد المرء زنارا دليل جحد كتعظيم الاوثان
اي صاحب الشرع مبتداء وجملة قد عد خبره وشد المرء مفعول
اول لعد وهو مصدر مضاف الى فاعله وزنارا مفعوله وهو
حبل يشد على الوسط مخصوص بالنصارى قوله دليل جحد مفعول
ثان لعد والجحد والجحود الانكار مع العلم قوله كتعظيم خبر مبتداء
محذوف اي مثال هذا الحكم مثل تعظيم المرء للاوثان والمراد بتعظيم
الاوثان السجود لها بالاختيار والاوثان جمع وثن بالتحريك
ويجمع على وثن بالضم ايضا مثل اسد واساد وحاصل هذا الجواب
ان صاحب الشرع وهو نبينا صلى الله عليه وسلم قد عد امثال
ذلك الافعال من امارات التكذيب ودلائله فلهذا حكمنا بكفر

اي الاعمال ليست داخلة في حقيقة
الايمان ولم تكن جزء مفهومه كما هو
مذهب اهل الحديث فان عندهم الايمان
عبارة عن التصديق بالجنان والاقرار
باللسان والعمل بالاركان
قيل وهذا ليس بصحيح لان الشافعي
قائل بان الفسق لا يخرج المؤمن من الايمان
فح لا يكون الايمان عبارة عن المجموع لانه اذا
كان عبارة عن المجموع فقد فوات بعضها
يفوت ذلك المجموع اذ انتفاء الجزء
يستلزم انتفاء الكل فوجب ان لا يبقى
الايمان هذا خلاف مذهبه كذا
في شرح العمدة
قيل لو لف رجل على وسطه حبلا
وقال هذا زنار فقيل لا يكفر والجمهور
على انه يكفر

من فعل امثال هذا الافعال بالاختيار وان كان له تصديق قلبي
فحقيقة الايمان هو التصديق الخالي عن امارة التكذيب ومن امثال
ذلك استحلال المحرمات والاستخفاف وعدم المبالات بالمعصية و
عدها هيناً وحقيراً ثم اعلم ان المسئلة كون الاعمال جزء من الايمان
تفاريع منها مسئلة زيادة الايمان ونقصانه فمن قال بالجزء به يقول
بزيادة الايمان ومن قال بعدمها يقول بعدم الزيادة فنقول اذا
عرفت ان الايمان عبارة عما ذهب اليه ابو حنيفة رحمه الله من التصديق
والاقرار وذلك لا يزيد ولا ينقص بحسب الاجزاء لكن يقوى ويرسخ
باعتبار تعاضد الادلة اليقينية او الكشف او الاسرار الباطنة و
يكمل ايضا باعتبار المداومة على العبادات والمجانبة عن السيئات
اذ يعرف كل احد ايمان الانبياء عليهم السلام والملائكة الكرام
واعتقادهم ليس كايمان العوام واعتقادهم في القوة والثبات
لان ايمانهم لا يقبل التغير وان وصلت اليهم النوايب والحوادث
بخلاف ايمان العوام والايات الدالة على زيادة الايمان كقوله تعالى
واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا وقوله تعالى واما الذين امنوا
فزادتهم ايمانا وقوله تعالى ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم تأول بذلك
الاعتبار المذكور آنفا وقد روى عن ابي حنيفة ان من امن بكل اية
نزل واعتقد عليه زاد ايمانه باعتبار متعلقه وقال البعض الثبات
في الايمان توحيد في كل ساعة مثل ما انعدم وقيل يزداد نور
الايمان بالاعمال الصالحة وينقص بارتكاب المعاصي او نقول المراد
من الزيادة في الايمان الزيادة من ثمرته واشراق نوره وضيائه في

القلب

قال وتبع التفاسيد ان الغند به هو التصديق
الغير المقارن الامارات التكاذيب حتى لو قارن شيئا
منها لم يكن ايمانا انتهى كالسجود
للصنم والقاء المصحف في القاذورات
اي استخفافا به واحتقارا وتجب
والكتب والصحف
ثم اعلم ان الايمان واحد واهله واصله سواء
والتفاصل بينهم بالتقوى فان حقيقته لا تزيد
ولا ينقص لانه التصديق الذي بلغ حد الجزم
والاذعان ولا يتصور فيه الزيادة
والنقصان واما فهم من قوله تعالى
زادتهم ايمانا وامثاله فباعتبارات
متعلقاته عند نزول الوحي او باعتبار
ثمراته وصفاته او قوته وضعفه انتهى

122

القلوب بالاعمال الصالحة والحاصل الزيادة تكون في عوارض الايمان
ولوازمه الخارجة عنه والزيادة في العوارض لا يستلزم الزيادة في
الحقيقة وكلامنا فيها كذا قالوا وقال صاحب المواقف ظاهر الكتاب
والسنة ان الايمان يزيد وينقص وهو مذهب الاشاعرة والمعتزلة
والمحكي عن الشافعي وكثير من العلماء وروى عن ابي حنيفة وعن
اصحابه وكثير من العلماء وهو اختيار امام الحرمين انه لا يزيد
ولا ينقص لانه اسم للتصديق البالغ حد الجزم والاذعان ولا يتصور
فيه الزيادة والنقصان والمصدق اذا ضم الطاعات اليه او ارتكب
المعاصي فتصديقه بحاله لم يتغير اصلا وانما يتغير اذا كان اسما
للطاعات المتفاوتة قلة وكثرة انتهى لكن الحق ان النزاع في هذه
المسئلة بين الفريقين لفظي ايضا اي كما في اصلها وقال الامام
الرازي هذا المبحث نزاع لفظي لان المراد بالايمان ان كان هو التصديق
فلا يقبلهما وان كان الطاعات فيقبلهما ثم ذهب الى التوفيق بين
المذهبين فقال الطاعات مكملة التصديق فكل ما دل على ان الايمان
لا يقبل الزيادة والنقصان يكون مصروفا الى اصل الايمان وما دل
على كونه قابلا لهما كان مصروفا الى المكملات مجازا فح تكون الزيادة
الواردة في قوله مصروفا الى المكملات لا الى حقيقة الايمان فان
قيل ان قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم يدل على ان الايمان كان قبل
ذلك اليوم ناقصا وزاد في هذا اليوم فثبت انه يقبل الزيادة و
النقصان اجيب عنه بوجهين الاول معنى قوله اكملت اظهرت حتى
قدرتم على اظهاره والثاني ان تمامه وكماله بالامن عن العدو كمن

اي ما روى عن ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه

قال علي القاري وتبع الفخر الاكبر ولهذا ذهب
الامام الرازي وكثير من المتكلمين الى ان الخلاف
لفظي راجع الى تفسير الايمان فان قلنا هو التصديق
فلا يقبلهما لان الواجب هو اليقين وانه
لا يقبل التفاوت وان قلنا هو الاعمال ايضا
فيقبلهما فهذا هو التحقيق الذي يجب
ان يعول عليه انتهى

يقتل عدوه من الملوك ويقول اليوم تم ملكي وسلطنتي وعزتي ومن
التفاريع مسئلة ان الايمان والاسلام واحد عند الحنفية خلافاً
لبعض الشافعية والحشوية والى هذا اشار الناظم المحقق بقوله
ولا يغاير ايمانٌ واسلامُ، ولم يكن لهما في الشرع حكمانِ
الواو لعطف مسئلة قوله يغاير من المغايرة التي تقتضي
مشاركة الاثنين في اصل الفعل والمعنى لا يغاير ايمان المومن لاسلامه
ولا اسلامه لايمانه والواو في قوله ولم يكن لعطف جملة على جملة
للكشف والبيان ولو قال فلم يكن لكان احرى فتامل قال المولى
الخيالي قد يفهم من كلام الاصحاب ان المراد بعدم المغايرة بين الايمان
الاسلام هو الاتحاد بحسب المفهوم لكونهما عبارتين عن الاذعان
والقبول وقد يفهم ان المراد بذلك عدم الانفكاك بينهما فعلى هذا يكون
قول المحقق ولم يكن لهما في الشرع حكمان قريبا من العطف التفسيري
انتهى والظاهر ان قوله لم يكن مضارع كان التامة بمعنى لم يوجد والالف
واللام في الشرع عوض عن المضاف اليه اي في شرع الله او في شرع رسول
الله اذ لا شارع غيرهما وحكم الشيء اثره المترتب عليه قال في شرح المهمات
وحكم الايمان اثنان احدهما ان يحفظ عرض المومن وماله ودينه واهله
وعياله وثانيهما ان يدخله الجنة وكذلك حكم الاسلام فليسا بمتغايرين
وليس لهما حكمان متغايران بل لهما حكم واحد في شرع الله تعالى ثم اعلم ان هذه
المسئلة من تفاريع مسئلة عدم دخول الاعمال في الايمان كما مرت
اليه الاشارة فنقول قد اختلف الائمة في ان الايمان عين الاسلام او
غيره اي بمعنى انهما مترادفان كالليث والاسد ام متغايران كالانسان

والفرس فذهب عامة اهل السنة والجماعة وقوم من المتكلمين الى انهما
شيء واحد وهما من قبيل الاسماء المترادفة فكل مؤمن مسلم وكل مسلم
مومن وان اختلفا بحسب اللغة اذ الايمان في اللغة هو التصديق والاسلام
هو الانقياد وقيل الاخلاص كما قال الله تعالى اسلم قال اسلمت لرب
العالمين اي اخلص واستدلوا على مطلوبهم بوجوه الاول ان الايمان هو
التصديق بالله تعالى والاسلام اما ان يكون ماخوذا من التسليم
وهو تسليم العبد نفسه لله تعالى او يكون ماخوذا من الاستسلام
هو الانقياد وكيف ما كان فهو راجع الى ما ذكرنا من تصديقه
بالقلب واعتقاده بانه تعالى خالقه فح يكون كل مؤمن مسلما
وكل مسلم مؤمنا والثاني انهما لو كانا متغايرين لتصور احدهما
بدون الاخر لكن اللازم بط فالملزوم مثله والثالث ان الايمان
هو الدين والدين هو الاسلام ينتج ان الايمان هو الاسلام وهو
المطلوب اما بيان الصغرى فظ واما بيان الكبرى فلقوله تعالى
ان الدين عند الله الاسلام فلو كان الدين غير الاسلام لما صدق
عليه هو هو لكن اللازم باطل والملزوم مثله قال المولى الخيالي
واما التمسك فيه بقوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين
فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين فضعيف جدا كما لا يخفى انتهى
اقول وجه الضعف على ما قاله عصام الدين هو ان الاستثناء
يصح اذا كان المسلمون اخص من المومنين ونظيره ليس في البلد من
العلماء الا اهل بيت من النحويين فلا يكون حينئذ في الاية دلالة
على اتحادهما وذهب الحشوية وبعض من المعتزلة واصحاب الظواهر

الى انهما متغايران و تمسكوا فيه بوجه الاول انه تعا نفى الايمان مع
اثبات الاسلام فى قوله عز من قائل قالت الاعراب امنا قل لم تومنوا
ولكن قولوا اسلمنا فلو كان الايمان عين الاسلام لما صح احدهما مع
اثبات الاخر وللزم التناقض فاللازم بط والملزوم مثله وبيان
الكل ظ والثانى ان الله تعا عطف المؤمنين على المسلمين والعطف
يقتضى المغايرة والثالث قوله عليه السلام فانه عليه السلام عرف
الايمان والاسلام حين ساله جبرائيل عليه السلام فقال يا محمد
اخبرنى عن الايمان فقال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه
ورسله واليوم الاخر وتؤمن بالقدر خيره وشره فقال صدقت
فقال اخبرنى عن الاسلام فقال الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله
وتقيم الصلوة وتؤتى الزكوة وتصوم رمضان وتحج البيت ان
استطعت اليه سبيلا قال صدقت ففرق النبى صلى الله عليه وسلم
بينهما فدل على انهما متغايران والجواب عن الاول ان الكلام فى الايمان
والاسلام المعتبرين فى الشرع لا فى مفهومهما بحسب اللغة فان الاسلام
يطلق بالاشتراك اللفظى على معنيين احدهما لغوى وهو الاستسلام
والانقياد الظاهرى وثانيهما شرعى وهو نفس الايمان الذى هو
مراد من قوله تعا ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه والذى
اثبته الله تعا لهولاء الاعراب مع نفى الايمان عنهم المعنى الاول
لا الثانى اى اللغوى لا الشرعى فيكون معنى الاية والله اعلم قولوا
اسلمنا خوفا من السيف وعن الثانى ان تغاير المفهوم فى الجملة
كاف فى العطف مع انه قد يكون العطف على طريق التفسير وعن

الثالث بوجهين احدهما انا لا نم ان جبرائيل عليه السلام سال فى المرة
الثانية عن الاسلام بل سأله عن احكام الشرايع كما ذكره فى بعض
الروايات انه سال عن شرايع الاسلام فاجاب بما اجاب والثانى انا
سلمنا ان سواله فى المرة الثانية عن الاسلام لكن يجوز ان يكون
المراد منه الشرايع مجازا كما ذكر الايمان واريد به الصلوة فى قوله تعا
وما كان الله ليضيع ايمانكم اى صلوتكم الى بيت المقدس وفيه نظر لان
الاصل عدم المجاز قال صاحب الانتقاد والحق ان اثبات اتحادهما صعب
لان كلام الله تعا وكلام الرسول كل واحد منهما يدل على المغايرة بينهما
قال الله ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات فان العطف
يقتضى المغايرة بينهما وقال النبى صلى الله عليه وسلم فى جواب
جبرائيل ان الايمان ان تؤمن بالله الحديث ثم قال التوفيق بين
المذهبين ان الايمان فى ظاهر الشرع انما هو الاقرار وجعلوا الاقرار
دلالة على الاعتقاد فانما مقام الاعتقاد والاسلام ايضا كذلك
فمن نظر الى ظاهر الشرع ذهب الى انهما واحد ومن نظر الى الحقيقة
ذهب الى التغاير بينهما والخوض فى هذه المسئلة لا طائل تحته
فلهذا اعرضنا عن اطنابها انتهى ومن التفاريع مسئلة ان ايمان
المقلد صحيح ام لا واليها اشار الناظم بقوله

وَلِلْمُقَلِّدِ اِيمَانٌ يُثَابُ بِهِ ۞ وَاِنْ يَكُنْ عَاصِيًا بِتَرْكِ اِمْعَانِ

المقلد شخص متصف بالتقليد ومعنى التقليد قبول قول الغير
من غير دليل فكانه بقبوله جعله قلادة فى عنقه الامعان فى
الشئ الدقة فيه والاهتمام له والمراد به هنا النظر والاستدلال

وذكر فى ... انا ... ان الايمان والاسلام ... اذا ذكرا معا كان المراد منهما واحدا واذا ذكر واحد منفردا كان المراد من الايمان التصديق الباطنى ومن الاسلام الطاعات

يعني اذا ثبت ان الايمان هو التصديق القلبي فقط وان الاعمال ليست داخلة فيه ثبت ان ايمان المقلد صحيح يثاب عليه اذ وجد منه التصديق المذكور فينال الثواب الموعود والمسطور بفضل الله الملك الغفور سواء وجد منه ذلك التصديق عن دليل او عن مجرد دليل الا انه يكون عاصيا بترك النظر والامعان في الاستدلال على الايمان

وتفصيل الكلام في هذا المقام اختلف اهل الملة من الانام في ان ايمان المقلد صحيح ام لا فذهب بعضهم الى انه صحيح وان كان عاصيا بترك الاستدلال والنظر المؤدي الى معرفة قواعد الدين وهو كفساق اهل الملة في جواز مغفرته وتعذيبه بقدر ذنبه ثم عاقبة امره الى الجنة وهو مذهب ابي حنيفة والشافعي ومالك واحمد بن حنبل والاوزاعي والثوري وكثير من المتكلمين وعامة الفقهاء واهل الحديث واستدلالهم بالنقل والعقل وفعل الرسول اما العقل فهو ان الايمان عبارة عن التصديق فان من اخبر بخبر فصدقه غيره لم يمتنع احد من ان يقول امن به او امن له فاذا صدق المقلد من اخبره عن الله وعن جميع صفاته وعن رسوله وعن جميع ما جاء به الرسول من الفرائض صار مؤمنا واما النقل فقول الرسول عليه السلام حين ساله جبرائيل عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله الحديث فان جبرائيل عليه السلام ما اجابه الا بالتصديق حيث قال صدقت واما فعل الرسول فانه عليه السلام كان يكتفي بالايمان من الاعراب الخالين عن النظر في هذا الباب بمجرد التلفظ بكلمتي الشهادة وكذا اكتفى به الصحابة ومن بعدهم من الائمة الكرام نور الله مراقدهم الى يوم القيامة وقالت عامة المعتزلة ان ايمان

المقلد

المقلد غير صحيح حتى قالوا لا بد مع ابتناء الاعتقاد على الدليل من الاقتدار على مجادلة الخصوم ودفع ما يورد عليه من الشبهة واستدلوا على صحته بان حقيقة الايمان ادخال النفس في الامان فاذا لم يعرف ما اعتقده بالدليل العقلي لم يامن من الوقوع في الشبهة والخداع فلم يكن التصديق الخالي عن الدليل ايمانا فلا يكون المقلد مؤمنا اجيب عنه بانا سلمنا ان الايمان ادخال النفس في الامان لكن بشرط انه لم يقترن بالخبر ولم يعد بكلمة الباء او اللام كما اذا قيل امن فلان فاما اذا قيل امن فلان بكذا او امن به او امن له فلا يراد به الا التصديق كذا قاله صاحب الانتقاد ثم قال اعلم ان فائدة الخلاف في ان ايمان المقلد هل هو صحيح ام لا انما يتحقق في حق من نشا على شاهق جبل ولم يخالط الناس ولم تبلغه الدعوة ولم يتفكر في ملكوت السموات والارض اناء الليل واطراف النهار واخبره انسان بما يفترض عليه اعتقاده فصدقه ذلك الشخص فيما اخبره من غير تفكر وتامل فعند القائلين بصحته انه صحيح وعند القائلين بعدم صحته لا فاما من نشا بين المسلمين من اهل القرى والامصار وكان من ذوي النهى والابصار وتفكر في السموات والارض اناء الليل واطراف النهار فذلك نوع استدلال منه ولا يكون داخلا تحت المقلد واذا كان لا يهتدي الى العبارة عن دليله ولا يقدر على دفع الشبهة المعترضة حتى ان واحدا منهم متى عاين من الاهوال والافزاع يصف الله تعالى بكمال قدرته ونفاذ مشيته فلم يكن فيه خلاف بيننا وبين الاشعري وانما الخلاف فيه بيننا وبين المعتزلة انتهى ويؤيده هذا ما قاله التفتازاني في شرح المقاصد فان قيل اكثر اهل

بمجادلة

الاسلام اخذون بالتقليد قاصرون او مقصرون في الاستدلال
ولم يزل الصحابة ومن بعدهم من الائمة والخلفاء والعلماء يكتفون
منهم بذلك ويجرون عليهم احكام المسلمين فما وجه الاختلاف
وذهاب كثير من العلماء والمجتهدين الى انه لاصحة لايمان المقلدين
قلنا ليس الخلاف في هولاء الذين نشاوا في ديار الاسلام من الامصار
والقرى والصحارى وتواتر عندهم حال النبي صلى الله عليه وسلم وما اوتي
من المعجزات ولا في الذين يتفكرون في خلق السموات والارض واختلاف
الليل والنهار فانهم كلهم من اهل النظر والاستدلال بل فيمن نشاء على
شاهق جبل مثلا ولم يتفكر في ملكوت السموات والارض فاخبره انسان
بما يفترض عليه اعتقاده فصدقه فيما اخبره بمجرد اخباره من غير تفكر
وتدبر انتهى وقال المولى علي القاري في شرح بدء الامالي ثم التحقيق
ما ذكره السبكي من ان التقليد ان كان اخذا بقول الغير من غير حجة
ولا جزم به فلا يكفي ايمان المقلد قطعا لانه لا ايمان مع ادنى تردد
فيه وان كان التقليد اخذ قول الغير بغير حجة لكن جزما فيكفي
ايمانه عند الاشعري وغيره انتهى وخلاصة البحث في هذا المقام
ان ايمان المقلد صحيح عند الائمة الاربعة الكرام الا انه عاص لانه
ترك الاستدلال ولو بعقله ولا عذر لذي عقل في جهل
خالقه واليه اشار الناظم المحقق بقوله

لا عذر من عاقل في جهل خالقه ۝ ان نال مدة فكر عند نعمان ٩٠

الجهل معرفة المعلوم على خلاف ما هو به وحد العلم معرفة المعلوم
على ما هو به على ما ذكره ابن جماعة والعقل غريزة يتبعها العلم بالضروريات

ومما يجب ان يعلم ان المقصود من الاستدلال هنا
هو الانتقال من الاثر الى المؤثر باي وجه كان وهذا يتاتى
من كل احد حتى الصبيان والنسوان لا ملاحظة الصغرى والكبرى
وترتيب المقدمات للانتاج على ما عليه اهل الفن لا منه

عند سلامة

عند سلامة الالات وقيل العقل ملكة تعقل صاحبها عن
الفضائح وتمنعه عن القبائح واختلف في محله فقيل الدماغ
ونور في القلب حتى يدرك الغائبات وكماله ان ينجي صاحبه
من ملامة الدنيا وندامة العقبى وقد قيل ان العقل حيوة
الارواح كما ان الروح حيوة الاشباح قوله ان نال شرط
وفاعل فعل الشرط ضمير راجع الى عاقل ويجب حذف
الجواب اذا تقدم على الشرط ما هو الجواب في المعنى كما
في قوله تعالى متى هذا الوعد ان كنتم صادقين اي ان كنتم صادقين
فمتى هذا الوعد وههنا كذلك اذ المعنى ان نال العاقل مدة
يسع فيه فكره لا عذر ومفهوم هذا الشرط ان لم ينل
مدة فكره يعذر وهذا القيد غير مذكور في بعض المتون
كبدء الامالي حيث قال صاحبه وما عذر لذي عقل بجهل
بخلاق الاسافل والاعالي ومدة منصوب على الظرفية مضاف
الى فكر وهو بكسر الفاء اسم المصدر وبالفتح المصدر من
باب نصر والتفكر التامل وفيه ايماء الى قوله تعالى اولم يتفكروا في ملكوت
السموات والارض قوله عند نعمان ظرف لا عذر وفيه اشارة الى ان هذا
القول اعني وجوب الايمان بالعقل ارجح قولي ابي حنيفة كما تفيده كلمة عند
اذ روي عنه عدم الوجوب كما سياتي لكنه مرجوح بالنسبة الى هذا القول
ثم اعلم ان الامة اتفقت على ان الايمان بالله تعالى واجب والكفر حرام لكنهم
اختلفوا في ان وجوب الايمان بالعقل ام بالسمع فذهب عامة
مشايخنا الى انه واجب بالعقل ولو لم يؤمن يخلد في النار قال

ابو حنيفه لا عذر لاحد فى الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والارض
وخلق نفسه وسائر خلق ربه وقال ابو اليسر البزدوى لا يجب بالعقل
ويعذر لو لم يؤمن وبه قال الاشعرى وهو رواية عن ابى حنيفة رحمه الله
فمن اوجب الايمان بالعقل استدل بان حدوث العالم مشعر ان له محدثا
وهو الصانع جل وعلا فيكون الايمان به واجبا على كل ذى لب وعقل
وقد قال الله تعالى اولم يتفكروا ولم ينظروا فى ملكوت السموات والارض
فاحثهم الله تعالى على النظر والتفكر وذلك لا يمكن الا بالعقل فثبت وجوب
الايمان على العاقل على ان الدليل الموجب للايمان قائم وهو الايات الدالة
على حدوث العالم ووجود الصانع ولم يوجب الايمان بالعقل استدل
بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وبان العقل ليس بعلة موجبة
للايمان قيل وثمرة الخلاف انما تظهر فى حق من لم تبلغه الدعوة اصلا
او نشاء على شاهق جبل ولم يؤمن بالله وكذا من مات فى ايام
الفترة بين عيسى ومحمد عليهما السلام ولم يؤمن فعند من اوجبه
لا يعذر وعند من لم يوجبه يعذر ثم اعلم ان اصل هذا الخلاف
انما هو فى الايمان بالله تعالى واما فى احكام الشرع فقد اجمعوا على ان
الذى لم تبلغه الدعوة فهو معذور فى احكام الشرع الى قيام الحجة
فائدة الصبى العاقل اذا كان بحال يمكنه الاستدلال هل يجب عليه
معرفة الله تعالى ام لا قال الشيخ ابو منصور وكثير من مشايخ العراق
يجب وقال فى بحر الكلام وكل عاقل بالغ يجب عليه ان يستدل
بان للعالم صانعا كما استدل ابراهيم عليه السلام انتهى وقال
بعضهم لا يجب عليه شئ قبل البلوغ لقوله عليه السلام رفع

اى الوجوب [illegible]

القلم عن ثلاث الصبى حتى يبلغ الحديث واما اذا اسلم قبل
البلوغ يكون ايمانه صحيحا وارتداده يكون ارتدادا واما الصبى
الذى لا يعقل لا يكون ارتداده ارتدادا واسلامه يكون اسلاما
كذا قاله على القارى وقال المولى الخيالى واما من لم يبلغ منهم
اوان الحلم كالاطفال فقد ذهب الاكثرون الى انهم فى حكم
ابائهم لما روى خديجة رضى الله تعالى عنها سالت عن ذلك
فقال عليه السلام هم فى النار وقالت المعتزلة لا يعذبون بل
هم خدم اهل الجنة على ما ورد فى الحديث وقيل من علم
الله تعالى طاعته وايمانه على تقدير البلوغ ففى الجنة ومن علم
منه الكفر والعصيان ففى النار ولما كان العقل علة موجبة
للايمان عند العلماء المعتبرين وان العبد ما دام عاقلا بالغا
لا يصل الى مرتبة مسقطة عنه الامر والنهى وكان القول بسقوط
التكاليف قولا بابطال حدود الاباحة اشار الناظم المحقق رده فقال

وليس مرتبة للعبد مسقطة تكليفه بجائز وصيبات

ليس فعل ناقص ومرتبة اسمه وتنوينه للتعظيم والكمال اى ليس
مرتبة بالغة غاية الكمال وتذكير عاملها مبنى على ما ذهب اليه
بعض النحويين من جواز تذكير كل مؤنث غير حقيقى نحو
انجيئنى الدار وقد يقال ان التاء فى المرتبة من نفس الكلمة ولا
يجوز حذفها وكل مؤنث لا يجوز حذف تائه يجوز تذكيره كما
فى قوله تعالى لعل الساعة قريب ولم يقل قريبة والناظم اشار
هنا الى تجويز الوجهين وللعبد ظرف مستقر صفة مرتبة

وارادبالعبد الكامل من العباد ومسقطة بالنصب خبر ليس
وقول من قال ويحتمل ان يكون للعبد خبر ليس ومسقطة بالرفع
صفة مرتبة ليس بشئ لعدم جواز الفصل بين الصفة والموصوف
وتكليفه مصدر مضاف الى مفعوله وفاعله متروك اى تكليف
الله اياه او مصدر مبنى للمفعول اى كون العبد مكلفا وعلى كلا
التقديرين هو مفعول مسقطة لاعتمادها على المبتداء قوله كجانين
يقراء بالتنوين للضرورة جمع مجنون وفيه حذف مضافين اى كمرتبة
جنون المجانين والتشبيه راجع الى نقيض القضية السابقة يعنى
ان مرتبة الجنون والصبا مسقطة تكليف المجنون والصبى ومرتبة
الكمال للعبد الكامل ليست كذلك اذ مرتبة الكمال تقتضى الترقى
ومرتبة الجنون تقتضى التدلى والانحطاط والحاصل ان العبد
ما دام عاقلا بالغا لا يصل الى مقام يسقط عنه الامر والنهى
لقوله تعالى واعبد ربك حتى يأتيك اليقين فقد اجمع المفسرون
على ان المراد به الموت وذهب بعض اهل الاباحة الى ان العبد
اذا بلغ غاية المحبة وصفا قلبه من الغفلة واختار الايمان على الكفر
الكفران سقط عنه الامر والنهى ولا يدخل الله النار بارتكاب
الكبائر وبعضهم الى انه يسقط عنه العبادات الظاهرة ويكون
عبادته التفكر وتحسين الاخلاق الباطنة وهذا كفر وزندقة
وجهالة وضلالة فان اكمل الناس فى المحبة والايمان هم الانبياء
ذوى الايقان خصوصا حبيبنا حبيب الرحمن مع ان التكاليف فى
حقهم اتم واكمل واعم واشمل فقد قال حجة الاسلام قتل هذا

القائل

القائل اولى من قتل مائة كافر مائل واما قوله عليه السلام
اذا احب الله عبدا لم يضره ذنب فمعناه انه تعالى عصمه من الذنوب
فلم يلحقه ضرب العيوب او وفقه للتوبة بعد الحوبة ومفهوم
هذا الحديث ان من ابغضه الله فلا ينفعه طاعة حيث لا
يصدر عنه عبادة صالحة ونية صادقة ولذا قيل من
لم يكن للوصال اهلا فكل طاعه ذنوب واما ما نقل عن بعض
الصوفية من ان العبد السالك اذا بلغ مقام المعرفة سقط عنه
تكليف العبادة فوجهه بعض المحققين منهم بان التكليف مأخوذ
من الكلفة بمعنى المشقة والعارف يعبد ربه بلا كلفة ومشقة
بل يتلذذ بالعبادة وينشرح قلبه بالطاعة ويزداد شوقه
وتنشاطه بالزيادة علما بانها سبب السعادة ولذا قال بعض
المشايخ الدنيا افضل من الاخرة لانها دار الخدمة والاخرة دار
النعمة ومقام الخدمة اولى من مقام النعمة وقد حكى عن
على رضى الله عنه انه قال لو خيرت بين المسجد والجنة لاخترت
المسجد لانه حق الله تعالى والجنة حظ النفس ومن ثمة اختار
بعض الاولياء طول البقاء فى الدنيا على الموت مع وجود اللقاء
فى العقبى كذا قاله على القارى ومن المسئلة المختلف فيها قولهم
المجتهد قد يخطئ وقد يصيب فالناظم اشار اليها بقوله
قد يخطئ المرء فى فتواه مجتهدا كحكم داود مع فتيا سليمان
يقال اخطأ يخطئ اذا سلك سبيل الخطاء عمدا او سهوا ويقال
خطئ بالكسر بمعنى اخطاء ايضا وقيل خطئ اذا تعمد واخطاء اذا

٩٢

لم يتعمد كذا في النهاية فقول الناظم يخطئ مضارع اخطاء لا خطئ
فافهم والمراد من المرء الشخص المجتهد وهنا حذف معطوف مع
العاطف للضرورة والتقدير وقد يصيب المرء في اجتهاده يقال
استفتاه في مسئلة فافتاه والاسم الفتوى والفتيا ايضاً قال
في المفاتيح الفتوى الحكم على ظاهر الاشياء وهي بمعنى التقوى وفي
الغرايب الفتوى هو الجواب الجديد في حادثة قوله كحكم داود ٣
خبر مبتدا محذوف اي مثال وقوع الخطاء في الاجتهاد والاصابة فيه
مثل حكم داود النبي صلى الله عليه وسلم مع فتيا ابنه سليمان
عليه السلام وفي ادخال كلمة مع على فتيا سليمان اشارة الى اصابة
سليمان في الحكم ورجوع داود عليه السلام الى حكمه اذ روى
ان داود عليه السلام قال حين حكم سليمان القضاء ما قضيت
وتحقيق هذا المقام على ما قال اهل الكلام ان المسئلة الاجتهادية
اما ان يكون لله فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد او لا يكون وح
اما ان لا يكون من الله تعالى دليل او يكون وذلك الدليل اما قطعي
او ظني فذهب الى كل احتمال جماعة فحصل اربعة مذاهب الاول
ان لا حكم في المسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم ما ادى راي المجتهد فعلى
هذا قد يتعدد الاحكام الحقة في حادثة واحدة ويكون كل مجتهد مصيباً
واليه ذهب عامة المعتزلة ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى استواء
الحكمين في الحقية وبعضهم الى كون احدهما احق الثاني ان الحكم معين
ولا دليل عليه منه تعالى والعثور عليه (اي اطلاع) كالعثور على دفين واليه
ذهب طائفة من الفقهاء والمتكلمين الثالث ان الحكم معين وعليه

اي قالوا عثور المجتهد على الدليل ليس الا كالعثور على مال مدفون
فمن اصاب فله اجران ومن اخطاء فله اجر الكد والتعب دليل
منه

قال المولى الخيالي اختلفوا في ان المجتهد هل
يخطئ ام لا فذهب الاشعري والمعتزلة الى انه
لا يخطئ قط بل كل ما ادى اليه اجتهاده فهو حق
وذهب اكثر المتكلمين والفقهاء الى ان المجتهد
قد يخطئ وقد يصيب وهذا مبني على
اختلافهم في ان لله تعالى في كل حادثة حكما
معينا ام الحكم ما ادى اليه راي المجتهد فقط
فعلى الاول يكون المصيب واحدا وعلى الثاني
ويكون غيره مخطئا
فالكل مصيب منه

دليل قطعي والمجتهد مأمور بطلبه واليه ذهب طائفة من
المتكلمين الرابع وهو المختار ٢ ان الحكم معين وعليه دليل ظني
ان وجده المجتهد اصاب وان فقده اخطاء والمجتهد غير مكلف
باصابته لغموضه وخفائه فلذلك كان المخطئ معذورا مأجورا
فلا خلاف في هذا المذهب في ان المخطئ ليس بآثم وانما الخلاف
في انه مخطئ ابتداء وانتهاء اي بالنظر الى الدليل والحكم معا واليه
ذهب بعض المشايخ وهو مختار الشيخ ابي منصور او انتهاء فقط
اي بالنظر الى الحكم حيث اخطاء فيه وان اصاب في الدليل حيث
اقامه على وجهه مستجمعا بشرائطه واركانه فاتى بما كلف
به من الاعتبار وليس عليه اقامة الحجة القطعية التي مدلولها
حق البتة كذا قاله التفتازاني ثم الدليل على ان المجتهد قد يخطئ
وقد يصيب من وجوه منها ما اشار اليه الناظم المحقق من
قصة داود مع ابنه سليمان لان الضمير في قوله تعالى ففهمناها
سليمان راجع الى الحكومة او الفتيا ولو كان كل من الاجتهادين صواباً
لما كان التخصيص سليمان بالذكر فائدة لان كلا منهما قد اصاب
الحكم ح وفهمه وتوضيحه ان داود عليه السلام حكم بالغنم
لصاحب الحرث وبالحرث لصاحب الغنم وحكم سليمان بان يكون
الغنم لصاحب الحرث ينتفع بها ويقوم صاحب الغنم على الحرث حتى
يرجع كل واحد منهما الى ملكه وكان حكم داود بالاجتهاد دون
الوحي والا لما جاز لسليمان خلافه ولداود الرجوع عنه ولو
كان كل من الاجتهادين حقا لكان كل منهما قد اصاب الحكم وفهمه

الجزء الثامن والعشر من
شرح التوحيد في العقايد

٢ اي المختار عند العلماء وكذا عند
الناظم المحقق منه

ولم يكن لتخصيص سليمان بالذكر وجه فائدة وان لم يدل على نفى
الحكم عما عداه دلالة كلية لكنه يدل عليه فى هذا الموضع بمعونة
المقام كما لا يخفى على من له معرفة بافانين الكلام وهذا مبنى
على جواز اجتهاد الانبياء وتجويز وقوعهم فى الخطاء لكن بشرط
ان ينبهوا حتى يتنبهوا وقد يجاب بان المعنى ففهمنا سليمان
الفتوى او الحكومة التى هى احق واولى بدليل قوله تعالى وكلا
اتيناه حكما وعلما فانه يفهم منه اصابتهما فى فصل الخصومات
والعلم بامر الدين وبدليل قول سليمان غير هذا او فق للفريقين
او ارفق كانه قال هذا حق وغيره احق ومنها الاحاديث والاثار
الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطاء بحيث صارت
متواترة المعنى قال عليه السلام اذا اصبت فلك عشر حسنات
وان اخطات فلك حسنة وفى حديث اخر جعل الله للمصيب اجرين
وللمخطى اجرا واحدا وهو اجر الكد والتعب وعن ابن مسعود
رضى الله تعالى عنه ان اصبت والا فمنى ومن الشيطان وقد اشتهر
تخطئة بعضهم بعضا فى الاجتهاديات وتحقيق باقى الادلة والجواب
عن تمسكات المخالفين مذكورة فى المطولات ومن هذه المسئلة لم ينقل
عن الائمة الكرام والعلماء الاعلام جواز اللعن على معاوية واتباعه
لانه اخطاء فى اجتهاده الا انهم اختلفوا فى ابنه زيد فالاكثرون
على منع اللعن عليه وبعضهم جوزه ومع هذا لو ترك واحد
اللعن عليه لا يعاقب يوم القيامة لان من ترك اللعن على ابليس مع كونه
ملعونا لا يستحق العقاب فيزيد لا يزيد عليه مفسدة كما قال الناظم

٩٣ ولا عقاب بترك اللعن من احد فى حق ابليس وهو الكافر الجانى
٤٤ فلن يزيد يزيد منه مفسدة فاسكت ولا ترض لوما باسم لعان
الواو لعطف مسئلة على مسئلة وعقاب اسم لا وخبره محذوف
وهو موجود والترك مصدر ترك الشئ خلاه مضاف الى
مفعوله وقوله احد فاعله فى المعنى وزيادة من جائزة فى
المثبت على قول اى ولا عقاب موجود بترك احد اللعن فى المختار
اللعن الطرد والابعاد من رحمة الله انتهى قيل اللعن على نوعين
احدهما الطرد والابعاد من الله تعالى وذلك لا يكون الا للكافر وثانيهما
الابعاد من درجة الابرار من العباد ومقام الصالحين من الزهاد
وذلك لا يكون الا للمومن العاصى لان مذهب اهل السنة ان المومن
لا يخرج من الايمان بارتكاب المعاصى قوله فى حق ابليس ظرف مستقر
صفة اللعن يقال ابليس من رحمة الله اى يئس ومنه سمى
ابليس وكان اسمه عزازيل والابلاس ايضا الانكسار والحزن
وهو غير منصرف للعلمية والوصفية الاصلية قوله وهو
الكافر الجانى جملة حالية بالواو والضمير معا وسكون الهاء
من هو بعد الواو لغة واختير هنا للضرورة وتعريف المسند
بالالف واللام لقصر المسند على المسند اليه على وجه المبالغة
والادعاء قوله الجانى اسم فاعل من الجناية بمعنى الذنب والجرم
وذكره لمجرد اتمام البيت واكماله والا فكل كافر جان ولا عكس
ويمكن ان يكون المراد الكافر فى علم الله والجانى الصاير الى الكفر
بسبب جنايته على نفسه بان نسب خالقه الى الجور والظلم

وهذا وجه كفره لعنه الله تعالى لما تركه السجود فائدة قال العراقى
اتفق الناس على تكفير ابليس بقصته مع ادم عليه السلام وليس
مدرك الكفر فيها الامتناع من السجود والا لكان كل من امر
بالسجود فامتنع منه كافرا وليس كذلك ولا كان كفره لكونه حسد
ادم عليه السلام على منزلته من الله تعالى والا لكان كل حاسد
كافرا ولا كان كفره لعصيانه و فسقه والا لكان كل عاص و فاسق
كافرا و قد اشكل ذلك على جماعة من الفقهاء و ينبغى ان يعلم
انه انما كفر لنسبته الحق جل و علا الى الجور والتصرف الذى
ليس بمرضى واظهر ذلك من فحوى قوله انا خير منه خلقتنى
من نار وخلقته من طين ومراده ان الزام العظيم الجليل بالسجود
للحقير من الجور والظلم وهذا وجه كفره لعنه الله تعالى كذا ذكره
الدميرى ويزيد هو يزيد بن معاوية وتنوينه للضرورة وضمير
منه راجع الى ابليس فى البيت الاول والمفسدة واحدة المفاسد
بمعنى الفساد و فى المختار المفسدة ضد المصلحة والفاء فى قوله
فاسكت فاء فصيحة اى اذا كان الحال على هذا المنوال فاسكت
عن اللعن والجدال و فى لفظ اسكت اشارة الى منع اللاعن عن
لعنه بالفعل لان هذا القول لا يقال الا بعد تكلم الرجل بكلام غير
لايق له ويؤيد هذا قوله ولا ترضى لوما باسم لعان يعنى ولا تكن
راضيا بلحوق لوم الناس بك بسبب اسم هو اللعان وتفصيل
هذا المقام انهم قالوا لم ينقل عن الائمة الكرام والعلماء الفخام
جواز اللعن على معاوية وامثاله كيف و قد قال عليه السلام

لاتسبوا

لاتسبوا اصحابى فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ
مد احدهم و لا نصيفه وقال الله الله فى اصحابى لا تتخذوهم
غرضا من بعدى فمن احبهم فبحبى احبهم ومن ابغضهم فببغضى
ابغضهم وقال على رضى الله عنه فى حق معاوية واتباعه فى اهل
الشام وغيرهم اخواننا بغوا علينا ومنع اصحابه عن اللعن
عليهم الا انهم اختلفوا فى ابنه يزيد فذكر فى بعض الفتاوى انه
لا ينبغى اللعن عليه ولا على يوسف الحجاج ايضا لورود النهى عن
لعن اهل قبلة واما ما روى من ان النبى عليه السلام كان
يلعن بعضهم فلعلمه بحالهم فلو اوتيت بمثل ما اوتى به لكان
ذلك وهذا القول هو المختار عند الناظم لما انه لا عقاب على
احد بترك اللعن على ابليس الذى هو الكامل فى الكفر والجناية
ولا شك ان يزيد واحزابه لا يزيدون منه فى الجناية والمفسدة
فاسكت فى حقهم اذ النجاح فى السكوت قال الامام الغزالى
وبالجملة ففى لعن الاشخاص خطر فليجتنب عنه فلا خطر
فى السكوت عن لعن ابليس فضلا عن غيره ومنهم من جوز
اللعن على يزيد كالرفضة والخوارج وبعض المعتزلة بان قالوا
رضاه بقتل الحسين واستبشاره واهانته اهل بيت النبوة
مما تواتر معناه كما ذهب اليه التفتازانى ورد بانه لم يثبت
بطريق الاحاد فكيف يدعى التواتر فى مقام المراد مع انه نقل
فى التمهيد عن بعضهم ان يزيد لم يامرهم بقتل الحسين وانما
بطلب البيعة او باخذه وحمله اليه فهم قتلوه من غير حكمه

من جح

اى الفرج صح

على ان الامر بقتل الحسين بل قتله ليس موجبا للعنه على مقتضى مذهب اهل السنة من ان صاحب الكبيرة لا يكفر كذا قاله علي القاري ولما فرغ من بيان حقيقة الايمان وما يتفرع عليه من الزيادة والنقصان شرع في بيان ما هو السبب لحفظ الايمان والابدان ودفع الضرر المظنون عن اهل البلدان وهو نصب الامام من خواص الانام ممن اتصف بالشوكة والقوة على تنفيذ الاحكام واقامة حدود الشرع بين ذوي الاجرام فقال

نَصْبُ الإمامِ علينا واجبٌ سمعًا لدفعِ مظنونِ اضرارٍ وطُغيانِ

يقال نصب الشيء نصبا من باب ضرب اذا اقامه ونصب بوزن الضرب ايضا ما نُصِبَ فعُبِدَ من دون الله تعالى والمراد به ههنا هو المعنى الاول وهو مصدر مضاف الى مفعوله وفاعله عبارة عن المسلمين اي نحن معاشر المسلمين نصبنا اماما قادرا على تنفيذ احكامنا واجب علينا قوله سمعا اي من جهة الدليل السمعي لا العقلي كما قالت الزيدية واكثر المعتزلة وبه اشار المحقق الى مذهبنا مذهب اهل السنة والجماعة من ان نصب الامام واجب على الخلق لا على الله تعالى بدليل سمعي لا بدليل عقلي وسياتي تفصيل المذاهب الممكنة ههنا قوله لدفع مظنون اضرار و طغيان اراد بالاضرار نهب الاموال وغصبها وبالطغيان سفك الدماء والقتال والناظم اشار بهذا الى حكمة الامامة وهي رعاية احوال الناس ودفع الفتن وقمع المعاندين كذا قاله صاحب المعارف في شرح الصحايف ومن خُيِّلَ اليه انه دليل اصل

المسئلة فقد دقق النظر فتدبر اعلم ان الامامة هي رياسة عامة لحفظ مصالح الناس في الدين والدنيا وحكمة الامامة وغايتها رعاية احوال الناس ودفع الفتن وقمع المعاندين كما مر قيل مباحث الامامة وان كانت من الفقه لكن لما شاع بين الناس في الامامة اعتقادات فاسدة ومالت فرق اهل البدع والهواء الى تعصبات باردة تفضي الى رفض كثير من قواعد الدين ونقض عقايد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين الحقت تلك المباحث بالكلام وادرجت في تعريفه عونا للقاصرين وصونا للائمة المهتدين عن مطاعن المبتدعين ثم اعلم ان هذه المسئلة مشتملة على ثلثة مباحث الاول في وجوب نصب الامام والثاني في بيان شرايطه والثالث اما الاول فقد اختلف الامة فمنهم من ذهب الى ان نصب الامام واجب علينا بالدليل السمعي وهو مذهب اهل السنة واليه اشار الناظم بهذا البيت ومنهم من ذهب الى انه واجب على الله تعالى عقلا وهو مذهب الامامية و الاسماعيلية ومنهم من ذهب الى انه واجب علينا بالدليل العقلي وهو مذهب اكثر المعتزلة والزيدية ومنهم من ذهب الى انه لم يجب نصب الامام على الله تعالى ولا علينا مطلقا في شيء من الاوقات بل هو من الامور الجائزة وهو مذهب الخوارج وقيل عند الامن من الفتنة وقيل بل بالعكس واما دليل اهل السنة فمن وجوه الاول قوله عليه السلام

قال صاحب المواقف ومباحث الامامة عندنا من الفروع وانما ذكرناها في علم الكلام تأسيا بمن قبلنا

من مات ولم يعرف امامه مات ميتة جاهلية **والثاني** الاجماع
المنعقد بعد وفات النبي عليه السلام على امتناع خلو كل عصر
من خليفة وامام ليقوم بامر الدين القيم **والثالث** ما اشار
اليه الناظم المحقق من ان فيه دفعا للضرر المظنون في العباد
وكل ما هو كذلك فهو واجب اما الصغرى فيشهد بصحتها ما
يشاهد من استيلاء الفتن وتكثر المحن بمجرد موت من
يتصدى برعاية بيضة الاسلام فكيف ظنك فيمن اقام جميع
مصالح الانام ٥ واما الكبرى فبالاجماع لان دفع المضار واجب
على المسلمين باجماع الانبياء عليهم السلام وباتفاق العقلاء
في جميع الاديان فيجب نصب الامام علينا لان دفع المضرة واجب
وهو يتوقف على نصب الامام والموقوف عليه الواجب اولى
بان يكون واجبا وانما كان هذا الدليل سمعيا لان بعض مقدماته
اجماع الانبياء وباعتبار هذا صار نقليا كذا قاله صاحب الانتقاد
فان قيل كما ان نصب الامام يقتضي هذه المصالح التي ذكرتم
فقد يحتمل مفاسد ايضا اذ ربما يستنكف الناس عن طاعته
فيزداد الفساد او يستولي على الناس فيظلمهم او يحتاج لدفع
المعارض وتقوية الرياسة الى مزيد مال لانه يحتاج الى
خرج كثير فيغصب المال منهم اجيب بان ما ذكرتم من الاحتمالات
وان كانت جائزة لكنها مرجوحة مكسورة لانها اذا قوبلت
المفاسد الحاصلة من عدم الامام المطاع بالمفاسد الحاصلة
من وجوده كانت المفاسد الحاصلة من عدمه ازيد من المفاسد

الحاصلة من وجوده وعند التعارض يعتبر الراجح دون المرجوح فان
ترك الخير الكثير لاجل التوقي عن الشر القليل شر كثير كذا
قالوا **واما البحث الثاني** فقد قيل اعلم ان شرائط الامامة كثيرة
بعضها متفق عليه وبعضها مختلف فيه **اما** المتفق عليه
فخمسة لا تنعقد الامامة بدونها بالاتفاق **الاول** ان يكون
حرا لان العبد حقير بين الناس مشتغل بخدمة السيد
والامام يجب ان يكون معظما بين الناس حتى يكون مطاعا
وان لا يكون مشتغلا بخدمة احد حتى يحصل الفراغ لقيام
مصالح الامة ولان العبد لا ولاية له لنفسه فكيف يكون له
ولاية لغيره **والثاني** ان يكون ذكرا لان المراة لا تصلح لاظهار
القهر والغلبة وجر العساكر وتدبير الحروب غالبا كما
اشار اليه النبي عليه السلام بقوله كيف يفلح قوم تملكهم
امراة ولان النساء ناقصات عقل ودين والامام يجب ان يكون
موصوفا بكمال العقل والدين **والثالث** ان يكون بالغا لان
الغالب من حال الصبيان ان لا تحصل لهم هذه الصفات التي
هي تدبير الحروب والقهر والغلبة واظهار السياسة و
غير ذلك من الامور المتعلقة بالامامة ولانه لا ولاية لنفسه
فكيف يكون له ولاية لغيره **والرابع** ان يكون عاقلا لان
الصفات المذكورة لا تحصل للمجنون فلا تحصل له الامامة
والخامس ان يكون شجاعا حتى يقوى على ذب الظلمة ورعاية
بيضة الاسلام لانه لو لم يكن شجاعا لم يحصل به ما نصب

الامام لاجله وهو المقاتلة وجر العساكر واظهار السياسة
كذا ذكره صاحب التبصرة واما المختلفة فيه فستة الاول ان يكون
ظاهرا في كل وقت ولا يكون مختفيا ولا منتظراً خلافا للروافض
والثاني ان يكون قرشياً خلافا للفرارية والكعبي والثالث ان
لا يشترط ان يكون معصوماً خلافا للمعتزلة والرابع ان لا يشترط
ان يكون هاشمياً خلافا للسبعة الشيعة قال صاحب المقاصد
ومقصودهم بذلك نفي امامة ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله
والخامس ان لا يشترط ان يكون افضل زمانه وان كان ذلك
هو الاولى خلافا لجمهور الروافض والسادس ان يكون الامام
واحداً خلافا لبعض اهل السنة فانه يجوز عندهم نصب
الامامين في عصر واحد كما ذهب اليه صاحب الصحايف
حيث قال يجوز نصب الامامين اذا تباعد البلاد بحيث لا يصل
المدد من احدهما الى الاخر واد لة كل واحد من الطرفين مع
اجوبتها مذكورة في المطولات ومن اراد التفصيل فليراجع
الى المطولات تتمة قيل ثم اذا تعدد عقد الامامة في بلد
او بلاد فالاول اولى فيجب امضاؤه ولو اصر الاخر يقاتل حتى
يفيء الى امر الله فان كانا في ان واحدا ولم يعلم ايهما اقدم يجب
استيناف العقد لمن وقع عليه الاجتهاد وقال الغزالي فان
اجتمع عدة من الموصوفين بهذه الصفات فالامام من انعقدت
له البيعة من اكثر الخلق والمخالف يجب رده الى الانقياد الى
الحق قال ابن الهمام وكلام غيره من اهل السنة اعتبار السبق

كذا قاله علي القاري واما المبحث الثالث الذي هو في بيان
تعيين الامام وتنصيصه من الشارع فقد اختلفوا في تنصيص
النبي صلى الله عليه وسلم على امام بعده فذهب الجمهور
من الاشاعرة والمعتزلة والخوارج الى نفيه وذهب اخرون
الى اثباته ثم اختلف المثبتون فقال الحسن البصري انه عليه
السلام نص على ابي بكر رض نصاً خفيا وهو تقديمه في
الصلوة في ايام مرضه حيث قال مروا لابي بكر ليصل بالناس
وقال بعض اصحاب الحديث انه عليه السلام نص عليه نصا
جليا وهو قوله ائتوني بدواة وقرطاس لاكتبن لابي
بكر كتابا لا يختلف فيه اثنان يابى الله والمسلمون الا ابا
بكر والى هذا النص اشار الناظم المحقق بقوله
٤٦ اِمَامُنَا بِاِشَارَاتِ الرَّسُولِ اَبُو بَكْرٍ كَمَا اَجْمَعَ القَاصِي مَعَ الدَّانِي
ومن اشارات الرسول قوله اقتدوا بالذين بعدي ابي بكر وعمر
رضي الله تعالى عنهما وقوله عليه السلام الخلافة بعدي
ثلثون سنة ثم يصير ملوكا عضوضا اي ينال الرعية
منهم ظلم كانهم يعضون عضا وكان خلافة ابي بكر سنتين
وخلافة عمر عشر سنين وخلافة عثمان اثنى عشر سنة
وخلافة علي ست سنين ومنها ما تقدم من قوله عليه
السلام ائتوني بدواة وقرطاس لاكتبن آه فان في هذه
الاحاديث اشارة بل تصريحا بحقية خلافة ابي بكر رضي الله
كما ادعاه اصحاب الحديث لكن العمدة في اثبات خلافته

ملوكاً عضوضا روایتنه کوره مدتی
حدیثك ملكاً عضوضا روایتی واردر

اجماع الصحابه ومن بعدهم الى يومنا هذا كما صرح به الناظم
المحقق بقوله كما اجمع القاصى مع الدانى فالمراد بالدانى هو الصحابة
وبالقاصى من بعدهم من القرون ويحتمل ان يراد بالدانى من
اجتمع فى سقيفة بنى ساعدة وبالقاصى الذين كانوا خارجين
عنها كذا قاله المولى الخيالى وقد علم مما سبق من النقل فى حقية
خلافة ابى بكر رضى الله تعا عنه حقية خلافة عمر وعثمان وعلى
رضى الله تعا عنهم الا ان العمدة فى امامة عمر نص ابى بكر باستخلافه
واليه اشار الناظم بقوله وبعد نص ابو بكر لفاروق ٩٧
اى بعد ما ثبت نص الرسول لامامة ابى بكر ثبت ان ابا بكر
نص لفاروق فانه دعى فى مرضه الذى توفى منه عثمان بن
عفان داره ان اكتب هذا ما عهد ابو بكر بن قحافة آخر عهده
من الدنيا واول عهده من العقبى يوقن فيها الفاجر ويؤمن
فيها الكافر انى استخلفت عمر بن الخطاب فان احسن السيرة
فذلك ظنى والخير الذى اردته والا سيعلم الذين ظلموا اى
منقلب ينقلبون واما العمدة فى امامة عثمان وعلى فهى
البيعة كما اشار اليه الناظم المحقق بقوله وبعده صار شورى بين اركان
واراد بالاركان عثمان وعليا وعبد الرحمن بن عوف وطلحة و
الزبير وسعد بن ابى وقاص وذلك ان عمر رضى الله تعا عنه
لما استشهد ترك الخلافة شورى فيما بينهم وهم فوضوا الامر
الى عبد الرحمن بن عوف ورضوا بمن اختاره فاختار عثمان وبايعه
بمحضر من الصحابة فبايعوه وانقادوا لاوامره واقاموا معه.

وقال بعض الطائفة يكون عند الامام مشورة الخلافة فيم
بعد رسول الله عليه السلام صنا الجر ومنكم فارجع ابى بكر
فسلموا الخلافة له منصورا

قبل اصبر الناس لنظر عمر بن مصر
وابنة شعيب التى قالت يا ابت استاجره
وابو بكر حين استخلف عمر رضى الله عنه
كذا قاله القاضى فى سورة يوسف

فى الوجوه والنظائر المبايعة عقد
المنافق على النصر ومنه قوله تعالى ان الذين
يبايعونك انما يبايعون الله

الجمع والاعباد فكان اجماعا وهذا معنى قول الناظم المحقق
٩٨ فسلمت خمسة منهم لسادسهم فبايعوه بطوع بين اعيان
اى سلمت خمسة من الصحابة وهم على وعبد الرحمن بن عوف
وطلحة والزبير وسعد بن ابى وقاص بعد المشورة امر الخلافة
لسادسهم وهو عثمان بن عفان فبايع كل واحد منهم لذلك
السادس بطوع ورضا بين اعيان من الصحابة فيكون
المراد من الاعيان غير الخمسة المذكور والناظم بين ذلك السادس بقوله
٩٩ وذاك عثمان ثم القوم جلتهم قد بايعوا بعلى عند رضوان
المبايعة عبارة عن المعاقدة والمعاهدة على الاسلام و
النصر ويقال لها بيعة ومنها بيعة الامام وجلة القوم
كبارهم واراد بالقوم كبار المهاجرين والانصار فانهم لما
استشهد عثمان اجتمعوا على على رضى الله تعا عنه والتمسوا
منه بتول الخلافة وبايعوه لانه كان افضل اهل عصره و
اولاهم بالخلافة واشار الناظم الى التماسهم بقوله عقد
رضوان والحاصل ان خلافة على صار باجتهاد كبار الصحابة
واتفاقهم لا بنص صريح من رسول الله صلى الله عليه وسلم كما
ادعاه الشيعة واشار المحقق الى رد ادعائهم بقوله
١٠٠ لا نص فيه جليا بل قد اجتهدوا لكن معاوية المخطى كمروان
الضمير فى فيه راجع الى امر الخلافة والجلى الواضح وضمير اجتهدوا
راجع الى القوم وهم الصحابة الكرام نور الله مراقدهم الى يوم
القيامة وههنا حذف المعطوف مع العاطف اى قد اجتهدوا

فى النهاية المبايعة عبارة عن المعاقدة
على الاسلام كان كل واحد منهما باع
ما عنده من صاحبه واعطاه خالصة
نفسه انتهى

واصابوا في اجتهادهم قوله لكن معاوية المخطي جملة اسمية عطف
على ذلك المعطوف وتعريف لفظ المخطي لقصر المسند على المسند اليه
ويقرأ بحذف الهمزة للضرورة قوله كمروان خبر مبتداء محذوف
والجملة صفة مصدر محذوف اي خطاء مثل خطاء مروان وقد
مر ان المخطي في الاجتهاد معذور بل هو ماخوذ والمعنى انه لم يوجد
نص صريح ولا حكم واضح يدل على خلافة علي كرم الله وجهه بل
انما ثبتت باجتهاد جلة الصحابة واتفاقهم على انه اولى وافضل
من اهل عصره فلهذا خالفهم معاوية وادى رايه الى خلافه
لكنه اخطاء فهو معذور بل هو ماجور فلا نذكره الا بالبر
والخير وبه امر الناظم المحقق حيث قال

واذكر صحابة رسول الله قاطبة بالبر والخير واهجر طعن مطعان

لقوله عليه السلام لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل
احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه وقوله عليه السلام
اكرموا اصحابي فانهم خياركم وقوله الله الله في اصحابي لا تتخذوهم
غرضا من بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي
ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله تعالى
ومن اذى الله تعالى يوشك ان يواخذ وكالاحاديث الصحيحة
المنقولة في مناقبهم كما في الصحيحين وغيرهما قيل واما ما وقع
فيما بينهم من المحاربات والمنازعات فينبغي ان يحمل على محملات
وتاويلات صحيحة ولا يطعن بها فيهم ومن سبهم وطعن فيهم
يخاف ان يقع في الكفر ويعد من اهل الاهواء والابتداع فان كلهم

بذلوا

بذلوا للدين مهجهم وارواحهم ، وللشريعة كانوا خير
انصار ، وبعضهم نظم هذا المعنى في بيت والحق به
بيتين اخرين وجعل هذه الابيات الثلاثة من
تتمة هذه القصيدة اللطيفة فقال

وكلهم بذلوا للدين مهجتهم ، وللشريعة كانوا خير اعوان
يا رب لا تسلبني حبهم ابدا ، من قال امين يامن سلب ايمان
ودام نضرة من بالخير يذكرني ما اخضر وجه الربى من قطر نيسان

والظاهر ان هذه الابيات الثلاثة ليست من كلام الناظم
ولهذا لم يذكرها الشارح الاول وهو المولى الخيالي ولو
كانت من كلام الناظم المحقق لشرحها وهذا اخر ما قصدناه
وتتمة ما اوردناه من شرح هذه القصيدة الفاخرة فنسئل
الله العافية في الدنيا والاخرة ، وان يختم لنا بالايمان ، و
يحفظنا من شر الاعداء والشيطان ، وان يجعل هذا الشرح
خالصا لوجه الكريم ، وسببا لحصول رضوانه بدار النعيم
ولما كان اصله جامعا للفرايد ، سميته بخير القلايد
شرح جواهر العقايد ، فالمامول من العلماء الفحول ، ان ينظروا
اليه بنظر القبول ، ولا ينظروا اليه بعين الغفلة والذهول ،
لان كل ما ذكر فيه ماخوذ من الكتب المؤلفة في الاصول ،
فلا يجب ان وجدوا فيه خللا اذ الخالي عنه كلام من عز
وعلا ، والحمد اولا واخرا ، والصلوة والسلام على نبيه
باطنا وظاهرا ، عدد ما ذكره الذاكرون ، وغفل عن ذكره الغافلون ،

١٢٦

وعلى اله وصحبه اجمعين
ومن تبعهم باحسان الى يوم الدين

وكان الفرغ من هذا الكتاب
الشريف يوم الاثنين
من شهر ربيع الاخر
على يد عبد الضعيف
الحاج حافظ
من نسخ جامعه
العزيز الى رحمة
ربه القدير
الشيخ عثمان
العرياني
عليه رحمة
رحماني
١١٩١